ss

عزيز سباهي

أصول الصابئة (المندائيين)

ومعتقداتهم الدينية



منشورات



18

دراسات

SS

اهداءات ٢٠٠٢
دار المدى
سوريا

أصول الصابئة (المندائيين)

ومعتقداتهم الدينية

SS

منشورات

١٨		دراسات

اسم الكتاب : أصول الصابئة (المندائيين) ومعتقداتهم الدينية
المؤلف : عزيز سباهي
الناشر : دار المدى للثقافة والنشر
الطبعة العربية الأولى ١٩٩٦

تصميم : محمد سعيد الصكار - باريس
اللوغو : صادق الصائغ

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا – دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ أو ٧٣٦٦
تلفون : ٧٧٧٢٠١٩ – ٧٧٧٦٨٦٤ – فاكس : ٧٧٧٣٩٩٢
بيروت – لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ – ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢ – ٩٦١١

Publishing Company F.K.A.
Nicosia - Cyprus , P.O.Box . : 7025
Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 or 7366
P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

عزيز سباهي

أصول الصابئة

(المندائيين)

ومعتقداتهم الدينية

منشورات





دراسات

إلى ليلى

زوجتي الحبيبة

التي كانت هي المحفز الأول وراء هذا العمل

ss

المقدمة

إلى الشمال من القرنة، حيث يلتقي دجلة بأحد مصبي نهر الفرات*، يجري نهر صغير، والأصح مبزل صغير، يدعى «السطَيْح»، يأخذ مياهه من الأهوار التي توازي دجلة إلى الغرب، ليصبها في نهرَ دجلة إلى الجنوب من ناحية العزير. وفي رأس البرزخ الضيق الذي تحيط به الأهوار من كل جانب تقع قرية صغيرة تدعى السطيح أيضاً. وكما هو شأن قرى ميسان الصغيرة الأخرى، كانت الأكواخ المبنية من القصب والبردي تحتشد في السطيح دون انتظام في بقعة صغيرة من الأرض.

وعند الركن الشمالي من القرية (أو السلَف كما يدعونها في ميسان) كان ينفرد كوخ صغير على ضفة نهر دجلة، منعزلاً عن أكواخ الفلاحين الأخرى. كان المارة الذين يسيرون بمحاذاة النهر صوب ناحية العزير أو القادمين منها، يلقون نظرة على رجل ربع القامة، ذي لحية كثة، وهو ينحني على هيكل من الخشب ليصنع منه قارباً صغيراً لواحد من صيادي القرية. كان من عادة المارة أن يلقوا التحية على نُميّر، وكان هذا هو اسمه، فيرفع رأسه ليرد التحية مشفوعة بابتسامة. وربما أردفها بسؤال عن صحة المار أو أولاده، ثم ينصرف ليتابع عمله على هيكل القارب. وكان (السيباط) (أو الصوباط كما يدعونه هناك، وهو سقيفة من القصب) الذي اتخذه نميّر مشغلاً له، ينفتح على كل الجهات، محاذياً لكوخه. كان ينصرف إلى عمله هناك طوال

* المصب الآخر هو كرمة علي، ويصب في شط العرب مباشرة إلى الشمال من البصرة.

ss

النهار، حتى إذا جنّ الليل، انحدر إلى نهر دجلة وقرفص عند حافة النهر وراح يغسل جبهته وأنفه وأذنيه وفمه وما تحت إبطيه بالماء، وهو يرطن بلغة خاصة لا يفهمها السامعون. فإذا فرغ من ذلك، انتصب ويمم وجهه صوب الشمال وشرع يتلو بذات اللغة نصاً حفظه عن ظهر قلب دون أن يفقه ما يعنيه هذا النص، ليأوي بعد ذلك إلى كوخه. . . وفي اليوم التالي، وقبل أن تشرق الشمس يكرر ما فعله عند المساء، «صلاته» عند النهر. وكان المارة قد ألفوا منه «صلاته» هذه، ولم يعودوا يشغلون بالهم بأمره.

لقد ورث نميّر صناعة قوارب الخشب الصغيرة المطلية بالقار عن أبيه وجده وهذان قد توارثاها ممن سبقهم منذ أجيال بعيدة. ومثلما عاش نميّر وزوجته وأطفاله ربما يكون قد عاش هنا أجداده الأقدمون. وفي قرية مجاورة لا تبعد كثيراً كان يسكن أقارب له، اتخذوا من أحد أركانها عند النهر مكاناً لهم ليبنوا كوخهم ومشغلهم، وانصرفوا إلى صناعة «المساحي» و«الفول» والمحاريث والمناجل وما إليها من الأدوات التي يحتاجها الفلاحون والصيادون في القرية.

وكان جيرته يدعونهم بـ«الصبّة» والواحد منهم بـ«الصبّي» وربما على عادة الفلاحين هناك يعمدون إلى تصغير اسمه فيدعونه بـ«الصبيبي». . . وكانوا يلاحظون أنه في مناسبات معينة عندهم يتجه إلى القصبة المجاورة، قلعة صالح، حيث يوجد كثرة من أصحابه هناك ليبتاع الخشب والحديد وما يحتاج من مؤن، وليؤدي أيضاً طقوساً دينية خاصة على أيدي كهنة في معبد خاص لهم يدعونه بـ«المندي»، مع أمثاله القادمين من القرى المجاورة.

لم تكن مدن أو قصبات جنوب العراق لتخلو من «الصابئة» هؤلاء، وإن كانوا قلة. . . وكان أمثال لهم يقطنون المنطقة المجاورة في إيران. كان بعضهم يحترف الحرف التي يحتاجها الفلاحون والصيادون في ذات القرية من حدادة ونجارة وصياغة حلي، ثم اتجه آخرون صوب المدن الكبيرة للعمل كصاغة تاركين عوائلهم وراءهم في المدن والقرى السابقة ليعودوا إليها في مناسباتهم الدينية حيث يمضون معها أياماً معدودات يقفلون بعدها راجعين إلى مقرات عملهم.

كانت تلك هي حياة الصابئة قبل عقود من السنين. وهي حياة، كررت نفسها، كما يبدو، لمئات السنين. . . لا أحد يذكر أنهم كانوا على غير هذه الحال. لكنهم منذ أن تزايد النشاط الاقتصادي والاجتماعي الحديث في

العراق شرعوا يتجهون بعوائلهم صوب المدن الكبيرة، لاسيما بغداد والبصرة، بأعداد صغيرة أولاً، ثم بمجموعات أكبر حتى خلت القصبات والقرى السابقة منهم واستقرت غالبيتهم في هاتين المدينتين.

لم تكن هذه الانتقالة الجغرافية هي وحدها ما شاهدته المجموعة، بل شهد الصابئة في العقود الماضية حراكاً من نوع آخر، إذ اتجه أغلب شبابهم نحو التحصيل العلمي الحديث، واجتذبتهم المهن الحديثة وانصرفوا عن ممارسة حرفهم البدائية السابقة وطوروا صنعة الصياغة التي احتفظوا بها إلى صناعة عصرية. ومع هذا التحول الاجتماعي قلّ اهتمامهم بممارسة طقوسهم الدينية الخاصة، ولم يعودوا يتقيدون بكثير من المحرمات الدينية التي نشأوا عليها من قبل إلى الحد الذي أوجد أزمة حقيقية بالنسبة إلى بقائهم كمجموعة دينية ذات سمات ومعتقدات خاصة. وقد دفع هذا ببعضهم إلى التفكير بتكييف مفاهيمهم وطقوسهم الدينية لتساير الحياة العصرية الراهنة. وهكذا، فإن هذه المجموعة الصغيرة من الناس ما أن كسرت الطوق الذي ظل يعزلها عبر القرون، والذي صانها كطائفة خاصة لألفي عام، حتى وجدت نفسها توشك على الزوال.

لعب الصابئة، رغم كونهم طائفة دينية صغيرة، دوراً ملحوظاً في تطور الحياة الروحية والفكرية في بلاد ما بين النهرين خلال ظهور المسيحية وانتشارها أو بعد ظهور الإسلام، ولاسيما بعد ازدهار الحضارة العربية – الإسلامية أيام العباسيين، ولمعت من بينهم شخصيات علمية أسهمت بقسط وافر في إعلاء شأن الحضارة العربية – الإسلامية. لكنهم بعد تدهور هذه الحضارة، والغزو المغولي، والفتح العثماني من بعد، وتعرضهم إلى الإضطهاد في العهود المختلفة، انكمشوا على أنفسهم في القرى المنتشرة عند البطائح الممتدة من جنوب نهر الفرات حتى نهر كارون في جنوب غربي إيران، وكانت هذه المنطقة، لظروفها الجغرافية الخاصة بمنأى – إلى حد ما – عن سطوة الحكام وبطشهم، ولكونهم جماعة مسالمة، لا شأن لها بزراعة الأرض ومشاكلها، ويحترف أفرادها حرفاً ضرورية للفلاحين والصيادين، ولا يطمعون بأكثر من إعطائهم الفرصة لممارسة طقوسهم الدينية الخاصة دون تدخل، ضمنوا البقاء والاستمرار طوال القرون الماضية. ورغم غرابة هذه الطقوس ما كانوا ليثيروا الوسط الاجتماعي الذي يحيط بهم، الذي هو شيعي المذهب في الأساس، وإن ظل

ss

هذا الوسط الاجتماعي يعاملهم باستعلاء وكأناس دونه في المرتبة الاجتماعية، وهو أمر يخالف ما كان يسير عليه أئمتهم من قبل*. ولكن رغم ذلك لم تسلم المجموعة من الإضطهاد وحملهم على التخلي عن معتقداتهم وعلى ارتكاب ما يخالف محرّماتهم الدينية. ومنذ منتصف القرن السادس عشر أصبحوا هدفاً لضغط المبشرين المسيحيين الغربيين من مذاهب مختلفة. ولم يتردد هؤلاء المبشرون حتى عن الاستعانة بالباب العالي لحملهم على الانصياع لدعوة المبشرين و«العودة» إلى صفوف المسيحية، إذ كان يصورهم هؤلاء بالمارقين على المسيحية. وقد نجم عن المحاولات المتصلة لحملهم على اعتناق الإسلام والمسيحية، وعن الأوبئة التي كانت تفتك بسكان المنطقة، أن هبط عددهم كثيراً، من ٣٤٠٠ عائلة كما ذهب الملكي صادق تيفنو في خارطته التي نشرها عام ١٦٦٣ في باريس وحدد فيها مواقع سكناهم إلى ٥٦٠ عائلة في عام ١٨٥٤ كما أشار بيترمان أو أربعة آلاف نسمة كما ذكر سيوفي الذي زار مناطقهم وكتب عنهم في عام ١٨٧٥. غير أن عددهم تضاعف إلى أكثر من أربعة أضعاف ذلك بعد قرن من ذلك إثر تحسن أوضاعهم الاجتماعية.

غير أن هذه الطائفة على قلة عددها، ورغم القهر الذي حاصرها طوال القرون عادت في العقود الأخيرة لتتكشف من جديد عن حيوية لا تخطئها العين، ودخلت الحياة الاجتماعية في العراق الحديث بفاعلية تفوق وزنها السكاني والاقتصادي، وبرهن أبناؤها عن جدارة، أنهم أهل لأن يكونوا حفداء جمهرة المثقفين المندائيين الذين برزوا في الميادين الثقافية والعلمية المختلفة أيام الحضارة العباسية.

من المؤسف أن المسألة المندائية لم تحظ باهتمام مراكز البحث العربية والإسلامية رغم أهميتها في فهم تطور الفكر في المنطقة العربية في حقبة معينة من الزمن، قبل وبعد ظهور الإسلام. وما صدر من دراسات عنها في العربية لا يعدو أن يكون معالجات عامة لا تقدّم إجابات جدية للكثرة الكاثرة من الأسئلة المحيّرة التي تثيرها هذه المسألة المعقدة، ونعني بها البحث في أصولهم وأصول معتقداتهم وأفكارهم عامة. لقد كان يمكن أن ينهض بهذه المهمة مثقفو الطائفة ذاتها، غير أن هؤلاء المثقفين، شأن غيرهم من أبناء

---

* وبليغة الدلالة في هذا الشأن قصة المودّة التي كانت تجمع بين الشريف الرضي والشريف المرتضى وابراهيم بن اسحق بن هلال الصابي، وهي قصة معروفة تناولتها كتب التراث.

الطائفة، لم يعودوا يفقهون جوهر معتقداتهم ويجهلون اللغة التي دوّن بها أدبهم الديني. إن البحث في المسألة المندائية لا يمكن أن تنهض به الطائفة دون دعم علمي عالٍ ومنظم من مراكز البحث الجامعية، والأهم منه توفير الجو الأكاديمي الحرّ الذي يسمح بالمعالجة دون خوف الحساسيات الدينية وهي كثيرة.

لقد كنت أدرك، وأنا ألج ميدان المسألة الواسع، أنني مقدم على عمل ينطوي على كثير من المتاعب، فالميدان حساس جداً، ويضطر من يود أن يدخله بموضوعية أن يسبح مراراً ضد التيار، فالمرء هنا، قد يواجه أحياناً بالرفض ما كان قد تأسس في عقول الناس لعهود طويلة حتى غدا أمراً لا يطاله الشك، والبحث في شؤون الدين يواجه كثيراً من المحرمات لاسيما في بلداننا التي تعاملت باستمرار مع هذا الموضوع بحساسية مرهفة. ولعل وجود المؤلف بعيداً عن هذه الأجواء قد أعانه على أن يدخل هذا الميدان بثقة أكبر، وقد شجعه، بوجه خاص، أن يجد صدور الناس المتدينين هنا أرحب في تلقي الرأي الآخر حتى وإن جاء معاكساً تماماً لما آمنوا به طويلاً وكرّسوا حياتهم كلها للدعوة له. وإذا كان هنالك من يتعامل مع الأمر الذي يخالف ما آمن به هو بتحامل حتى الآن، فإن زمن «محاكم التفتيش» قد بات نسياً منسياً. لقد أنجز معظم هذا العمل في مكتبة كبيرة لمؤسسة دينية، هي جامعة سان بول في أوتاوا، وهي مكتبة غنية ليس فقط بالمؤلفات التي تدافع بحرارة عن الخطوط الرسمية للأديان، وإنما أيضاً بتلك المؤلفات التي تنتقد بمرارة هذه الخطوط، بل وتلك التي تهاجم الأديان من الأساس... كلها رُصفت جنباً إلى جنب دون أن يجد القيّمون عليها في الأمر غضاضة، فإنها سُنّة البحث الأكاديمي دون ريب، وكم يذكر المؤلف بامتنان التسهيلات التي وضعها هؤلاء القيمون تحت تصرفه.

والبحث في المسألة المندائية يتطلب معرفة وافية باللغة المندائية. وكان المؤلف يحس بمرارة أنه، وهو المندائي، يتناول الأدب الديني لطائفته من خلال ما ترجم إلى اللغات الأخرى. وكان من حسن حظه أن تحتوي المكتبة المشار إليها آنفاً معظم ما ترجم منه. صحيح أن المؤلف، وهو قد نشأ في وسط مندائي ديني، قد اعتمد تجاربه ومعاينته المباشرة للطقوس الدينية المندائية، إلا أن هذا التماس المباشر كما ظهر في مجرى العمل لا يسد سوى حاجة محدودة. والواقع أن بحثاً واسعاً وشاملاً في المندائية يتطلب

ليس اتقان المندائية وحدها، وإنما أيضاً جملة من اللغات الأخرى لاسيما السريانية والعبرية والاغريقية. وربما كان هذا واحداً من الأسباب التي دفعت إلى إحجام مراكز البحث الجامعي في بلدان المشرق العربي عن دخول هذا الميدان الشائك من البحث. والمؤلف يشعر بأن رجوعه إلى الأدب المندائي من خلال تراجمه الانكليزية قد تسبب في نوع من الإنتقائية أحياناً لأن ما ترجم منه إلى الانكليزية خضع لتقديرات المؤلفين والمترجمين أحياناً.

إن الصابئة، لاسيما شبابهم المتعلم، وهم الغالبية العظمى من شبابهم، يتلهفون إلى معرفة أصولهم والجذور التي نبعت منها أفكارهم، وهو أمر مشروع في زمن يزداد فيه الاهتمام بتحديد الهويات. لقد سعى المؤلف، بقدر ما أسعفته مصادره، أن يقترب من تحديد هذه الأصول. لكنه بقدر ما سعى إلى تجنب الإنزلاق إلى ميدان التكهنات حاول أن يجيب على بعضها دون تردد. غير أنه كان يدرك، ومنذ البداية، أن عديداً من جوانب المسألة لن تظفر منه بالحل الشافي، طالما كانت أدواته في البحث وعدته من البينات والشواهد قاصرة عن أداء هذه المهمة. لكنه من الجانب الآخر، كان ولايزال يرى أن عمله سيكون موفقاً بمقدار ما يثيره من اهتمام لمواصلة البحث في المسألة. وعسى أن يكون قد وُفق في هذا.

المؤلف

ss

كشف بالأدب المندائي

يتميز الأدب المندائي بتنوعه وكثرة نصوصه حتى ليصعب على رجال الدين المندائيين ذاتهم، ناهيك عن عامة المندائيين أن يحصوا هذا الأدب. ومن المشكوك فيه أن يكون رجال الدين، في الماضي أو الحاضر، قد تملكوا كل ما هو مدوّن من هذا الأدب. إن سعة هذا الأدب وتنوعه قد يوحيان بأنه ربما لم يوضع كله للأغراض الدينية. ومع ذلك، وكما هو الشأن مع التراث البابلي، فإن وظائف رجال الدين كانت تمتد إلى ما هو أبعد من مهمات أمثالهم اليوم، فقد تولّوا شؤون التطبيب واستطلاع «الفال» وغيرها. ولعل دراسة السيدة أ. س. دراور هي وحدها التي استطاعت أن تحصي كل ما دوّن من الأدب المندائي*.

تقسم دراور هذا الأدب إلى ست مجاميع هي كالآتي:

١- نصوص سرية خاصة بالكهنة وحدهم، وهي تدون في شكل لفائف، والواحدة منها تدعى «ديوان»، وهو الأسلوب الذي اتبع في التدوين في المراحل الأولى لتدوين هذا الأدب. وهذه اللفائف مزودة برسوم إيضاحية ترسم وفق طريقة بدائية خاصة دعاها بعض الباحثين بنوع من التكعيبية. وتحتوي هذه النصوص على العقائد السرية الخاصة التي لا تكشف إلا لرجال الدين، وبعضها لا يكشف إلا لمن هو في الدرجات الأعلى من السلك الكهنوتي. وهذه النصوص تقرأ عند تكريس رجل الدين، أو عندما يُعمّد وفق شعائر خاصة حين يرتكب أو يتعرض لـ«خطيئة» ما، ومن هذه اللفائف:

آ- «ألف ترسّر شياله» (ألف واثنا عشر سؤالاً)، ويتألف من سبعة نصوص طويلة صيغت في شكل أسئلة وأجوبة تدور حول العقائد المندائية. وقد ترجمته السيدة دراور إلى الانجليزية ونشرته أكاديمية العلوم الألمانية في برلين عام ١٩٦٠.

ب- «آلما ريشايا ربّا» (العالم الرئيس الكبير) أو (العالم الأول الكبير) و«آلما ريشايا زوطه» (العالم الأول الصغير). وهذان

* راجع في هذا الشأن مجلة الجمعية الآسيوية الملكية لعام ١٩٥٣، وكذلك دراسة ادوين ياماوچي بعنوان: Edwin M. Yamauchi, The Present Status of Mandaean Studies, Journal of Near Eastern Studies, 25, 1966.

النصان ينبغي أن يوجدا في الكوخ الذي يشيّد لتكريس المرشح لدرجة «الترميذة». وقد ترجمت الاثنين أ. س. دراور ونشرتهما عام ١٩٦٣.

جـ- «ديوان ملكوته إليتا» (ديوان مملكة السماء العليا). والديوان من المواد التي تدرس للترميذة ليرتقي إلى درجة «كنزفره».

٢- المجموعة الثانية، وهي كراريس تشرح كيفية أداء الطقوس الدينية، وبعضها مزود بالرسوم وتتألف من:

آ- «شرح طراسة دْ تاغه دْ شيشلام ربّا» (شرح تتويج شيشلام العظيم)، وقد ترجمته دراور للانجليزية ونُشر عام ١٩٦٢. والكراس يصف كيفية تكريس الكاهن.

ب- «شرح دْ قابين شيشلام ربّا» (شرح زواج شيشلام العظيم) والكراس يصف مراسيم الزواج والنصوص التي ينبغي أن تقرأ في مجلس العرس. وقد ترجمته دراور ونُشر في روما سنة ١٩٥٠.

جـ- «شرح دْ بروانايا» (شرح الأيام الخمسة)، وهي نصوص تصف المراسم التي يتعين إجراؤها خلال الأيام الخمسة المقدسة التي تعرف عند الطائفة باسم عيد البنجة، والمراسم تشمل «طراسة» أي تعميد «المندي» (المعبد)، وهي طقوس عديدة.

د- «شرح دْ ذخرانا دْ لهدايا زدقا» (شرح ذكرى الأوحد بعدله).

هـ- «ديوان مصبتا دْ هيبل زيوا» (ديوان تعميد هيبل زيوا) والديوان يصف تعميد الملاك الروحاني (هيبل زيوا) بعد أن هبط إلى الأرض ليقمع تمرد قوى الظلام. وقد ترجمته دراور ونشرته سوية مع كتاب حران گويتا في الفاتيكان عام ١٩٥٣.

٣- المجموعة الثالثة: وتضم مجموعة الأناشيد والتراتيل والصلوات التي تُتلى في طقوس التعميد، وكذلك الصلوات على أرواح الموتى، وتعرف باسم «نياني» وقد ترجم بعضها إلى الألمانية ليدزبارسكي ونشرت عام ١٩٢٠. لكن السيدة دراور أعادت ترجمتها ونشرها كاملة عام ١٩٥٩ باسم «كتاب الصلوات

القانوني» أو «القلستا».
٤- وتضم المجَموعة الرابعة النصوص التي تتحدث عن الأساطير المندائية التي تدور حول خلق الكون والإنسان، والصراع بين قوى النور والظلام ويوم الحساب. وتضم:
آ- «كنزا ربّا» أو «سيدره ربا» وتعنيان (الكنز العظيم) و(الكتاب العظيم). وكانت أول ترجمة له قد تمت على يد الباحث السويدي ماثيو نوربيرغ عام ١٨١٣. ثم أعاد ترجمته ونشره بيترمان عام ١٨٦٧. وفي عام ١٩٢٥ نشر ليدزبارسكي ترجمة للكتاب إلى الألمانية، وباتت هذه الترجمة هي المعتمدة في الأساس.
ب- «دراشة دْ يهيا» (كتاب يحيى). ويضم مجموعة التراتيل والنصوص التي تتحدث عن يحيى ونشأته وهجرة الناصورائيين من فلسطين إلى الفرات. وقد ترجمه ونشره بالألمانية ليدزبارسكي عام ١٩٠٥.
جـ- «ديوان أباثر». وهو كتاب يصف رحلة النفس في صعودها إلى السماء بعد الوفاة ومرورها في نقاط الحساب. وقد ترجمته إلى الانجليزية دراور ونشرته في روما عام ١٩٥٠.
د- «ديوان نهرواثه» (ديوان النهر)، والكراس يضم محاولة جغرافية أولية طبقاً لتصورات الأساطير الدينية المندائية. وهو مزين بالرسوم.
هـ- «ديوان حران كويته»، وهو محاولة لعرض تأريخ الطائفة المندائية منذ أيام يحيى. وقد وضع الكتاب ودُوّن في بداية العهد الإسلامي الأول. وقد ترجمته السيدة دراور ونشرته سوية مع كتاب «تعميد هيبل زيوا» في الفاتيكان عام ١٩٥٣.
٥- وتختص المجموعة الخامسة من الأدب المندائي بقضايا الفلك كما فهموها عهد ذاك. وتضم كلاً من:
آ- «أسفر ملواشة» (سفر البروج)، والكتاب يضم نصوصاً منوعة عن الفلك. والكتاب مكرّس لقراءة الطالع أو (الفال). ويضم إلى جانب ذلك نصوصاً سحرية مقتبسة من مصادر يونانية وفارسية (ساسانية) وعربية. وقد ترجمته السيدة دراور إلى الانجليزية ونشرته عام ١٩٤٩.

ب- «شباني شايي» (ساعات النهار) والنص يعالج تصورهم عن قيمة كل ساعة من ساعات النهار وفقاً لحسابات فلكية.

٦- أما المجموعة السادسة فهي تتألف من طلاسم وأدعية ونصوص سحرية، لطرد الأرواح الخبيثة، وأدعية لاستجلاب عطف القوى الروحانية وما شابه ذلك.

وهناك إلى جانب ما ورد في المجموعات الست هذه «ديوانان» آخران تشير إليهما دراور باسم «ديوان قداهة ربّا» وتعني الصلاة الكبرى و«دموث كشطا» وتعني مثال الصدق أو الإخلاص، لم تستطع الحصول عليهما.

SS

تمهيد

البحث في نشأة المعتقدات الدينية للصابئة المندائيين وتطورها، وتاريخ هذه المجموعة وتفاعلها مع البيئات التاريخية التي وجدت فيها أمر في غاية الصعوبة والتعقيد. وليس أمام الباحث فرصة القطع في أيٍ منها دون أن يغامر بموضوعيته. إن الغموض الذي يلف تاريخ هذه الطائفة ومعتقداتها لا يدع مجالاً للباحث في التقيد بطريقة واحدة يختارها للمعالجة. فهو ما أن يشرع في تناول الأمر استناداً إلى المعطيات التاريخية – وهي بحد ذاتها نزر يسير جداً وتنطوي على تعقيدات وإشكالات كثيرة سنأتي على ذكرها من بعد – حتى يجد نفسه بعد لأي أمام أبواب موصدة، فيضطر للعودة من أجل تناول الموضوع من زاوية أخرى أملاً في دفع التقصّي خطوة أخرى إلى أمام.

لقد لعبت عوامل عديدة في إضفاء هذا التشوش والتعقيد، منها ما تسببوا هم في إيجاده، ومنها ما نشأ عن الأساليب التي اتّبعها المؤرخون القدامى في دراسة معتقداتهم الدينية، وعلاقاتهم العامة، ومنها ما نشأ عن الخصومات والتحزبات الدينية. كذلك فإن بحثاً أركيولوجياً في المنطقة التي استوطنوها في جنوب ما بين النهرين لم يجر في حدود ما نعلم، ليس للكشف عن ماضي هذه الطائفة وحدها، وإنما للكشف أيضاً عن حقبة معينة في تاريخ العراق القديم كان فيه لهذه المنطقة دور مهم كما سنرى من بعد، لاسيما وأنها ظلت تتعرض إلى الفيضانات على مر العصور. ولا نحسب أن الأمر سيغدو يسيراً في المستقبل بعد ما لحق بها بالذات من دمار شامل

بفعل الحرب بين العراق وإيران، وما دخل عليها من تغييرات بيئية أملاها منطق الحرب وما بعدها.

لكي نضع القارئ في صورة هذا التعقيد وإدراك عوامله سنورد هنا بعض الإيضاحات لنعود في الفصول التالية إلى بحث أسباب هذا التشوش وآثاره بتفصيل أكبر:

آ- لقد دوّن الصابئة (المندائيون) معتقداتهم الدينية في صورة كتب ولفائف مخطوطة، كما دونوا بعضها منقوشة على صفائح الرصاص ورقائق الجلد. وظلوا ينسخونها جيلاً بعد جيل. وكان الناسخون ينظرون إلى عملية الاستنساخ هذه بتقدير كبير. واعتُبر نسخها وصيانتها دليلاً على تقوى من يقوم بذلك، وعملاً مجيداً يزيد من حسناته يوم الحساب. ومع أن الوصايا الدينية تشدد كثيراً على ضرورة الالتزام بدقة الاستنساخ وتجنب أي حذف أو إضافة أو تعديل على النص، إلا أن ما وصلنا من نصوص لم يسلم بالمرة من العيوب. فقد شاب عملية النقل هذه كثير من القصور في القرون المتأخرة بفعل الجهل الذي ساد الطائفة وقصورها عن فهم دلالة هذه النصوص. لقد باتت النصوص تُستظهَر من جانب رجال الدين ومن يجيد اللغة المندائية منهم دون إدراك لما تعنيه أو ما تدل عليه هذه النصوص، وزاد الأمر سوءاً أن معظم أفراد الطائفة باتوا يجهلون لغتهم وأبجديتها، ويكتفون في الطقوس الدينية بترديد ما يقوله رجل الدين، وأن رجال الدين ذاتهم باتوا هم أيضاً لا يفقهون دلالة ما تنطوي عليه النصوص التي يقرأونها أو يستظهرونها أمام العامة، ولا يدركون أبعد من ترجمتها الحرفية إلى العربية(١).

في وضع كهذا، أصبح من المألوف أن تعترض الباحث نصوص غير مكتملة، أو مشوشة، أو تعوزها الدقة في نقل الأسماء أو الأحداث أو الأرقام، ناهيك عن التباينات في صياغة الكلمات وإملائها. . . والأمثلة على هذا التشوش كثيرة. إن اللغة المندائية التي كانت معروفة من قبل بانها الأكثر تدقيقاً في اللهجات الشرقية

(١) تلاحظ الباحثة المتخصصة في الشؤون المندائية، دراور، انها لم تجد اي رجل دين مندائي يملك القدرة على شرح اية فقرة غامضة. (انظر التفسير الذي تقدم به ترجمتها لديوان تعميد (هيبل زيوا): E. S. Drower, The Haran Gawaita and Baptism of Hibil-Ziwa, Citta Del Vaticanow, 1953, p.29.

الآرامية، أصبحت مع التدهور الفكري والحضاري في حالة مائعة حتى غدت الكلمات تتخذ أشكالاً غير متوقعة كما يقول ماكوخ ودراور في مقدمة القاموس الذي أعدّاه للغة المندائية.

زد على ذلك، فإن الاضطهادات المتواصلة التي انصبّت على الطائفة قضت على كثير من هذه المخطوطات، وقد عمد الناسخون إلى سد الفجوات التي تعترضهم فيما ينسخون بما حفظوه على الذاكرة كما يشير بعضهم في تذييلاتهم للمخطوطات. إن ما يملكه الكهنة منها الآن لا يمتد في أفضل الأحوال إلى أكثر من بضعة قرون خلت. إن ما نشر من هذه النصوص في بعض اللغات الأوروبية (الألمانية والانجليزية بوجه خاص) نقل عن مخطوطات حديثة نسبياً، وربما كان أقدمها «الديوان» المعروف باسم «آلما ريشيا زوطا» الذي نشرته السيدة دراور والذي استنسخ عام ٩٧٢هـ[٢].

ب- لا نملك ما يقطع بتحديد الفترة التي انقضت ما بين تبنّي المندائيين لمعتقداتهم الدينية وتدوين هذه المعتقدات. ومع أن الباحثين لا يتفقون في تقديراتهم لهذه الفترة إلا أن بعض التذييلات التي ألحقها الناسخون بما دونوه من نصوص تساعد في إعطاء تقديرات ذات قيمة في تحديد تاريخ التدوين (سنعالج ذلك في الفصل السادس)، غير أن الذين دونوا هذه النصوص لا يحدثوننا بشيء عن الفترة التي ظل فيها تراثهم الديني ينقل شفاهاً، وهل دُوّن بأبجدية ولغة أخرى قبل أن يطوروا أبجديتهم ولغتهم الخاصة؟ بيد أن الأمر المؤكد أنه كلما طالت الفترة على تعاقب رواية التراث شفاهاً زادت آثار الاضطراب فيه، وتعرضت النصوص إلى التشويه المقصود وغير المقصود، وتحولت الأحداث التي تروى ذاتها إلى ما يشبه الأساطير كما هي العادة في ذلك الزمان.

إن المندائيين في هذا لم يختلفوا عن سواهم من الجماعات. فقد كان من المألوف أن يتأخر تدوين المعتقدات عن زمن صياغتها ونضجها... وبالنسبة لبعضها كان التأخير طويلاً. إن اليهود، مثلاً، اكتفوا ولفترة طويلة برواية المعتقدات والأحداث التي يمجدونها.

(٢) وفي مجموعة المخطوطات التي تحتفظ بها مكتبة بودليان (اكسفورد) هناك خمسة أجزاء من الأجزاء السبعة التي تؤلف كتاب «الف ترسّر شياله» يعود تاريخ استنساخها إلى ٩٦٩هـ.

وكانوا يرون في تدوينها ما يدنس قدسيتها. فلقد انقضت قرون طويلة على خروج موسى بقومه من مصر كما يذكر (العهد القديم) وما تلاه من أحداث، لكنها لم تُدوّن حتى عاد اليهود من بابل في عهد كورش وهم يحملون معهم آثار الفكر البابلي والأساطير البابلية. إن امتداد فترة الرواية الشفوية يعرّض المعتقدات الروحية إلى التفاعل مع المعتقدات المحيطة بها ويدفعها إما إلى الانفتاح والتلقي أو إلى المبالغة في الانغلاق واصطناع التشدد في الأحكام كوسيلة للحفاظ على الذات وفي كلتا الحالتين يكون قد مسّ النص الأصلي شيء من التحوير. وتظهر آثار هذا العامل قوية في العهد الذي يدور الحديث عنه، أي في خاتمة ما تعرف بالعهود القديمة. فلقد كانت المنطقة التي ظهرت فيها أديان التوحيد تعج يومها بالتفاعلات الفكرية والدينية إثر الفتوحات والصدامات العسكرية بين الفرس واليونان والرومان. كانت الوثنية وأديان الأقوام التي تفقد الصدارة في المنطقة لا تنسحب طواعية عن مسرح الحياة كلية بما تنطوي عليه من معتقدات وطقوس وأساطير. . . وإنما تترك آثارها في عقول الناس، وتتأثر بها الأديان الجديدة، مثلما عانى الأدب والفكر والفولكلور عامة. وفي حالات خاصة، بقيت آثارها لدى تجمعات صغيرة ظلت تقاوم الضغوط الموجهة نحوها إلى هذا الحد أو ذاك.

ج- ويزيد في تعقيد الأمر، أن المندائية، كطائفة غنوصية، تلجأ في كتاباتها إلى لغة الرمز والتأويل. فالمندائيون في سردهم للميثولوجيا التي يؤمنون بها يلجأون إلى المقولات والصفات العامة والمعاني المجردة تارة وإلى تشخيصاتها تارة أخرى. وهم في سردهم للأسطورة لا يستقرون عند صيغة واحدة، وقد تتباين الملامح العامة للأسطورة وتفصيلاتها ومن يؤدي الأدوار فيها حتى في الكتاب الواحد أحياناً.

وميدان الأسماء يومذاك عويص جداً. فالأقوام التي تناقلت الأساطير لم تتقيد في كل الأحوال بنقل الأسماء الواردة فيها كما هي. فقد تتبنى الأسطورة ولكن يستبدل ما ورد فيها من أسماء، وأحياناً الأدوار والتفاصيل، بأسماء تلائم أذواقها ولغتها وطرائقها في اللفظ. وقد تضفي على هيكل الأسطورة العام التراتب الذي اعتادت

عليه بالنسبة إلى آلهتها هي، وتعطي للآلهة التي ترد في الأسطورة أسماء آلهتها وفقاً للتراتب المقارن. وقد تسبب الإغريق، بوجه خاص، في استبدالهم لأسماء الآلهة والملوك والأشخاص والأماكن بتعقيدات كثيرة في هذه الميادين أو في ميادين الفكر الأخرى يحس به كل من ينبري لدراسة واحد من جوانب حياة المنطقة في ذلك العهد. وبنفس الشاكلة سار الرومان وغيرهم من بعد، وجاء المؤرخون والكتاب المسلمون من بعد ليضيفوا تعقيداتهم الخاصة في هذا الميدان.

إن من يقرأ الأدب المندائي يحار في ما ورد فيه من تسميات لا يجد ما يماثلها أو يقاربها في أي أدب ديني آخر إلا فيما ندر، وتارة لا يدرك ما إذا كانت هذه الأسماء لبشر أم لكائنات روحانية[٣].

د- إن المندائيين شديدو الإنطواء على أنفسهم. وهم عدا عن كونهم أصبحوا في عهد ما لا يبشرون بدينهم، كانوا لا يسمحون باطلاع غيرهم على كتبهم الدينية، بل وإن رجال الدين منهم كانوا يحولون دون اطلاع حتى عامتهم على بعض كتبهم الدينية، ويقصرون تداولها على رجال الدين وحدهم. ولديهم أسرار دينية لا يجيزون إفشاءها إلا للمستويات العليا من كهنتهم، وتشدد كتب الطقوس في تعليماتها لرجال الدين على تلاوة بعض النصوص بصوت خافت حتى لا يسمعها من يُمارَس الطقس الديني له. هذه الحال زادت من تكهنات وتخيلات منْ كتب عنهم وحرمتهم من فرص التقييم الواقعي لأفكارهم.

لننظر الآن في ما ألحقه الآخرون من تشويش وغموض في دراسة معتقدات وتاريخ الصابئة (المندائيين)، وفي هذا الشأن سنتوقف عند دور خصومهم الدينيين من الكتاب المسيحيين القدماء، ودور المؤرخين الإسلاميين.

---

(٣) استوقفني على سبيل المثال اسم (پرياوس ملكا) الذي يرد ذكره مراراً في الادب المندائي: هل هو تشخيص لمعنى مجرد مشتق من كلمة (پاريا) التي تعني (مولّد الخصب) أو هو تحريف لاسم (ترياوس ملكا) الذي حكم دولة ميسان في الفترة ما بين ٧٨ - ٤٨ ق.م، والذي حملت نقوده لاول مرة الحروف الأرامية وسعى إلى أن يُعلي من شأن المزايا الشرقية للبلاد على حساب الإغريقية وربما استحق بذلك اعتزاز سكان الدولة ومنهم المندائيون وجرياً على عادتهم الدينية في تمجيد وتقديس الاجداد الأخيار يكونون قد مجدوه لهذا الغرض (؟!).

١- لقد دخل المسيحيون في القرون الأولى لنشأة المسيحية في نزاعات مذهبية مريرة تركت آثارها جلية في ما كتبه الآباء المسيحيون ومن عالج تاريخ الكنيسة. فلقد دخل دعاة المسيحية في نزاع مع اليهودية الرسمية، وتلتها نزاعات فكرية بين الدعاة الذين اتجهوا للتبشير بالمسيحية بين الوثنيين وأولئك الذين اعتنقوا المسيحية من اليهود الذين أصبحوا يُعرفون باسم المسيحيين - اليهود. في ذات الوقت دخل المسيحيون في نزاع فكري مرير مع المنادين بالفكر الغنوصي سواء كانوا من خارج المسيحية أو من الذين اعتنقوها ولكن أعطوها تفسيراتهم الخاصة. ودخل المسيحيون، فيما بينهم من بعد، في نزاعات مذهبية لا تقل مرارة حول طبيعة المسيح، بين من نادى بالأقنوم الواحد، البشري تارة، والإلهي تارة أخرى، وبين من نادى بالأقنوم الواحد وبالأقانيم الثلاثة. وقد تطلّب الأمر لفرض اتجاهات بعينها لا الدخول في النزاعات الفكرية وحدها، وإنما غير الفكرية أيضاً، حتى اضطر الحاكم الإسلامي لأنطاكيا في القرن التاسع إلى تعيين حرس خاص مهمته حفظ الطوائف المسيحية من التذابح فيما بينها في الكنيسة(٤).

ومع أن دعاة المسيحية وأنصارها واجهوا اضطهاداً فظاً طوال القرون الثلاثة الأولى، إلا أن نفوذ الكنيسة المسيحية كان قد امتد بعيداً، من بلاد ما بين النهرين حتى غرب أوروبا وشمال أفريقيا. لكن الإنتقالة الكبرى في الدعوة المسيحية جاءت مع إعلان الإمبراطور الروماني قسطنطين (٢٧٤ - ٣٣٧م) حرية الدين في عام ٣١٣م واعتناقه هو المسيحية، ومبادرته إلى عقد مجمع (نيقيا) عام ٣٢٥م لتوحيد الاتجاهات المسيحية. لقد كانت الانقسامات الدينية والمذهبية تهدد الإمبراطورية الرومانية وتضعف نفوذها في الجانب الشرقي من الإمبراطورية، لاسيما وأن الفرس الساسانيين قد شرعوا بتعزيز سلطتهم وكانوا يشجعون الانقسام في صفوف السريان لدعم مواقعهم تجاه الرومان. لقد رمى الأباطرة الرومان

(٤) Will Durant, The Age of Faith, Simon and Schuster, New York, 1954, p.218.

بعد قسطنطين بكل ثقلهم إلى جانب اتجاهات معينة في المسيحية، وساندوا السعي لإيجاد سلطة كنسية وتراتب كنسي يستجيب إلى مصالحهم. وكان هذا الاتجاه يسعى إلى إيجاد إقرار عام بالكتابات المسيحية التي وضعها من عُرفوا بآباء الكنيسة، ورفض أية كتابات أخرى تتعارض بأي لون مع ما ذهب إليه آباء الكنيسة. وكانت هذه الكتابات حصيلة النقاشات الحامية التي جرت بين الكنيسة المسيحية ومعارضيها من المسيحيين وغيرهم طوال القرون الثلاثة الأولى. فلقد وضع الأب ترتوليان (١٥٠ - ٢٢٣/ ٢٢٥م) المسألة على النحو التالي: «إن ما نحتاجه هو الإيمان، وهو ما وفرته الأناجيل، فما قيمة الكتابات الأخرى؟»[٥]. وكان يشدد على أن البحث «إذا ما جاء جواباً على متى أو لوقا أو يوحنا فيجب أن يتم في إطار البيت الواحد، ويجب أن لا يجري البحث خارج صفوفنا، بين أولئك الذين لا يقرون بالمعلمين»[٦]. ولقد وقف هؤلاء الآباء موقفاً معاكساً حتى من أولئك الذين دافعوا عن المسيحية بقوة في مصر مثل كليمنص وأوريجن اللذين حاولا أن يناقشا الغنوصيين المسيحيين على أساس إيجابي، وسعيا إلى التوفيق بين الإيمان والمعرفة، وأن يعطيا أساساً عرفانياً للإيمان المسيحي. إن تدخل الأباطرة الرومان في نشاط الكنيسة أعطى الفرصة لتأثير الثقافة الهيلينية - البيزنطية على اتجاهات تطور الكنيسة وازدهار الميل نحو حياة الترف والركض وراء السلطان، مما دفع المسيحيين الآراميين (السريان) إلى معارضة الكنيسة ووقفوا هم والمسيحيون المصريون موقفاً مناوئاً لمجمع (خليقدونيا) الذي انعقد عام ٤٥١م ورأوا فيه أداة بيزنطية لفرض السيادة الهيلينية. وفي عام ٥٢١م أصدر الإمبراطور الروماني مرسوماً يقضي بطرد كل الرهبان ورجال الدين غير الخليقدونيين، واضطر السريان مرة أخرى للجوء إلى البراري بعيداً عن بطش الرومان، بعد أن كانوا قد جربوا هذا

(٥) Kurt Rudolph, Gnosis, The Nature and History of Gnosticism, Translated and Edited by R. McL. Wilson, Harper and Row, New York, 1983, p.15.

(٦) Robert Eisler, The Messiah Jesus and John The Baptist, Melhuen and C0., London, 1931, p.6.

ss

الفرار بعد الاضطهاد الذي شنه الإمبراطور ديوكليتيان عام ٣٠٤م.
لم يكتف الأباطرة الرومان بإعطاء الحرية للفكر المسيحي بالانتشار ولكن معَ دعم تيار مسيحي واحد من بين التيارات المسيحية المختلفة، وتشجيع العمل لإيجاد كنيسة رسمية وأدب مسيحي رسمي، وإنما زادوا في ذلك باتجاه تحريم أي فكر يختلف مع هذا التيار. في عهد الإمبراطور ديوكليتيان صدر قانون يحرم تداول كتب السحر والفلك. ولما تولى الإمبراطور قسطنطين الحكم زاد في هذا التحريم ليشمل حيازة الكتب اليهودية وغير اليهودية التي تتعارض والمسيحية أو تحوي وصفاً للمسيح لا يقره الاتجاه المسيحي الرسمي. وانطوى التحريم على عقوبات شديدة. وسار على منواله كل من ثيودوسيوس وفالنتيتيان. ونجم عن ذلك أن حُذفت كل الفقرات والعبارات التي تعارض المسيحية في كتب اليهود وغيرهم[٧]، كذلك اختفت لا الكتب الدينية للجماعات غير المسيحية وحدها، وإنما اختفت كذلك أو أتلفت، كتب الفرق المسيحية الأخرى التي اختلفت مع التيار الرسمي للكنيسة الذي اصطفاه أباطرة الرومان، سواء كانت هذه من الفرق الغنوصية أو غيرها. إن الأناجيل المقرّة التي يجب تداولها اليوم هي أربعة فقط، وقد تم وضعها في النصف الأول من القرن الثاني في الغالب. ولكن، إلى جانبها، كان يجري تداول أناجيل أخرى اعتمدتها طوائف مسيحية أخرى. فقد أشار جيروم الذي عاش في نهاية القرن الرابع إلى (الإنجيل طبقاً للعبريين) الذي كانت تتداوله طوائف المسيحيين اليهود. ويتحدث ايوسبيوس في كتابه تاريخ الكنيسة عن إنجيل آخر يدعى (إنجيل بطرس)، وآخر باسم (إنجيل توما). ويشير اوريجون في حوالي عام ١٨٥م إلى إنجيل كان يجري تداوله بين من عرفوا باسم (الأبيونيت) وكان يسمى (إنجيل يهودا)، وإلى جانب هذه كان هنالك (إنجيل الحقيقة)، و(إنجيل فيليب) اللذان، كما يشير ابيفانيوس (٣٧٦م) كان يجري تداولهما بين الغنوصيين المسيحيين في مصر[٨].

(٧) Ibid, p.12.

(٨) Edgar J. Goodspeed, A History of Early Christian Literature, The University of Chicago Press, Chicago, 1942, pp.66-109.

ss

ومارس الاتجاه المسيحي النسطوري الذي كان يلقى الحماية والتشجيع من الدولة الساسانية ذات الأساليب في التضييق والاضطهاد تجاه من يخالفونهم في الرأي أو المذهب، لاسيما مع الطوائف غير المسيحية.

من كل هذا السرد الطويل يتضح أن الذين أرّخوا الصراعات الفكرية والدينية من الكتاب المسيحيين في ذلك العهد لم يكونوا موضوعيين دائماً في تناولهم ما تنادي به الجماعات الأخرى التي تخالفهم في الرأي. لقد استخدم التأريخ ذاته كوسيلة من وسائل الإثارة والتحريض. فقد ألصق هؤلاء الكتاب بالطوائف التي حاربوها التهم التي تحط من شأنها في نظر الناس. وكان هذا هو ديدن الكتاب الذين ظهروا في القرون الوسطى. نذكر هنا على سبيل المثال ابن سنكلا النصراني الذي كتب عن الصابئة في حرّان، وكان واحداً من المصادر التي اعتمدها المؤلفون المسلمون عن الصابئة. وقد فطن أبو الريحان البيروني إلى افتقار هذا للموضوعية فقال عن مؤلفه: «الذي قصد فيه نقض نحلتهم فحشاه بالكذب والأباطيل»[٩]. ومثال آخر، ما ينسبه عبد المسيح بن اسحق الكندي للصابئة من عادة ذبح الأطفال في السر، وهم الذين ينفرون من ذبح الحيوانات، وحين يقدمون على ذبح ما حلّ لهم منها يطلبون المغفرة من إلههم.

ويمكن للمرء الذي يتحرّى الموضوعية في هذا الميدان أن يعود إلى الفلاسفة وكتّاب اللاهوت والتأريخ الديني في ألمانيا القرن التاسع عشر ممن عرفوا باسم «مدرسة تمبنجن» وفي مقدمتهم باور، وكذلك من سار على نهجهم في القرن العشرين، الذين سعوا إلى إعادة النظر في تأريخ المسيحية في قرونها الأولى، والبحث عن جوهر الصراعات الدينية والمذهبية التي جرت آنذاك، لاسيما مع الغنوصية استناداً إلى البينات المادية والشواهد التأريخية مهما كان مصدرها دون الاكتفاء بالتراث المسيحي الذي خلّفه آباء المسيحية ومؤرخوها الأوائل.

٢- نتوقف الآن عند المؤلفين المسلمين الذين تناولوا أمر الصابئة

(٩) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، الآثار الباقية عن القرون الخالية، مكتبة المثنى، بغداد، ص٢٠٤/ ٢٠٥.

من مفسرين وفقهاء ومؤرخين وجغرافيين وفلاسفة وغيرهم. فلقد أشار إليهم القرطبي وابن خلدون والقفطي وابن خلّكان وياقوت الحموي والمسعودي وابن أبي أصيبعة والكندي وابن النديم والشهرستاني وأبو بكر الرازي وأحمد بن الطيب وأبو الريحان البيروني وغيرهم. وأفتى بشأنهم الإمام أبو حنيفة النعمان والقاضي أبو يوسف وأبو سعيد الأصطخري. سنعود في الفصول التالية للنظر في ما أورده هؤلاء المؤلفون أو بعضهم. لكننا نكتفي هنا بالحديث عن المنهج العام الذي اتبعوه في معالجة مسألة الصابئة وما اقترن بها من إشكاليات.

نأخذ أولاً المصادر التي استقاها المؤلفون المسلمون في رواياتهم عن هذه الطائفة.

إن أغلب هؤلاء المؤلفين اعتمد الرواية الشفوية كمصدر أساس. وهو منهج عام سار عليه كثير من المؤلفين المسلمين ليس في هذا الشأن وحده وإنما في معالجتهم للكثير من القضايا. وقد قيل الكثير في هذه «العنعنة» التي اشتقت من الممارسة العامة في الكتابة. إن الرواية الشفوية على ما فيها من صدق في كثير من الأحيان، وعلى ما فيها من ضرورة بالنسبة إلى شهود العيان لاسيما حين تندر المصادر، إلا أنها لا تصح كمصدر وحيد، ناهيك عن أن تكون المصدر الأساس. إذ ينبغي أن يدخل في الحساب هنا ما قد يقترن بالرواية من نوازع ذاتية، وأهلية الشخص للرواية واحتمالات الخطأ والصواب فيها. وبالطبع، كلما ابتعد المؤلف كثيراً في الزمان وحتى المكان، زادت احتمالات تشوش الرواية وتعرضها للتحريف والإضافة والحذف وما إلى ذلك. والأدهى، أن أغلب هؤلاء المؤلفين الذين أشرنا إليهم، لم يدقق فيما يروي ولم يخضعه للتحقيق والنقد وترك هذه المهمة للقارئ الذي تفصله دهور عن مجرى الأحداث. وليس من النادر أن يحشد المؤلف كثيراً من الروايات المتناقضة حتى تلك التي لا تقوم على أي أساس منطقي أصلاً. إن ممارسة كهذه، إذا كانت تنطوي على موضوعية في النقل فإنها من جانب آخر تربك القارئ الذي لا يمتلك القدرة الكافية على الموازنة والتدقيق. وقد تحولت الرواية لدى بعضهم إلى ما يشبه السرد الأسطوري

لاسيما حين لا يجري التحقق من الأسماء والمواقع. زد على ذلك فإن هؤلاء المؤلفين لم يتيسر لهم الإطلاع على أدب الصابئة (المندائيين) ذاته ليدققوا فيما يروون، لأن هذا الأدب قد دوّن بأبجدية غير معروفة أو متداولة خارج صفوفهم في العهد الإسلامي، ولأنهم أيضاً، يضنّون بأدبهم على الغرباء عنهم. فالبيروني حين يتحدث عنهم في كتابه «القانون المسعودي» يشكو من ذلك ويقول: «الصابئون في كتاب الله تعالى مقترنو (كذا) الذكر بالطوايف التي قدمنا ذكرهم، فأما الكاينون بسواد العراق حوالي قرى واسط فما حصلت من أسبابهم على شيء البتة، وأما المتلقبون بلقبهم من بقايا اليونانيين الكاينين بحرّان فهم من الصيانة لشرائعهم بحيث لا يكاد مخالفوهم يقفون عليها»[10].

وقد استند بعض المؤلفين المسلمين بشأنهم إلى المصادر المسيحية، وهذه المصادر إما جاءت من أناس قد تحاملوا عليهم بدافع المنافسة للحظوة في البلاط العباسي أو لأنها كما أشرنا من قبل لم تخلُ من التحامل الديني ولم تستند إلى مصادر مباشرة، لذلك حملت عيوبها معها إلى المؤلفين المسلمين. وإذا كان البيروني، كعالم مدقق، قد فطن لهذا التحامل وأشار إليه بصراحة، فإن غيره إما أن يكون قد ألمح إليه بتردد وآثر أن ينقل وجهات النظر المتباينة ويترك للقارئ مهمة إصدار الحكم، كما فعل ابن النديم، أو أنه أخذها على علاتها فجاءت رواية سطحية ولا تخلو من التحامل. ولا يغربنّ عن البال هنا، أن هؤلاء المؤلفين ذاتهم ينطلقون في معالجاتهم من مواقع إيمانية وايديولوجية خاصة يصعب عليهم الخروج منها. وتعطينا المناظرة القيمة التي يعقدها الشهرستاني معهم مثالاً ساطعاً على ذلك[11].

أما بشأن المصدر الثالث، وهو معاشرة الصابئة ذاتهم، أو من تخلى منهم عن دينه واعتنق الإسلام أو المسيحية، فإن هؤلاء المؤلفين لا يحدثوننا بشيء ذي بال عن ذلك. إلا أن محمد بن اسحق المكنّى

---

(١٠) البيروني، ابو الريحان محمد بن احمد (المتوفى في ٤٤٠هـ)، القانون المسعودي، الجزء الأول، طبعة حيدر آباد، الهند، ١٩٥٤، ص٣٦٧.

(١١) بالنسبة إلى الشهرستاني، الملل والنحل، اعتمدنا النسخة التي صححها وعلق عليها الشيخ أحمد فهمي محمد، التي أصدرتها دار السرور في بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٤٩.

بابن النديم يذكر في فهرسه بأنه اطّلع على مخطوطة قديمة يرجّح أن تكون من مكتبة المأمون الشخصية، واضعها هو أحمد بن عبد الله بن سلام، مولى هارون الرشيد، ويروي المؤلف فيها أنه قد ترجم ما فيها عن «كتاب من كتب الحنفاء وهم الصابيون الابراهيمية الذين آمنوا بابراهيم عليه السلام وحملوا عنه الصحف التي أنزلها الله عليه»، وقال إن الكتاب كان طويلاً، إلا أنه، أي أحمد بن عبد الله بن سلام، عمد إلى اختصاره وأضاف إليه ما رأى فيه «نفع من آيات وأحاديث وأقوال الصحابة». ويعلق ابن النديم أن بسطاء الناس آنذاك كانوا يصدقون ما ذكر فيه من أحاديث عن الصحابة والكتب المنزلة[١٢]. ويذكر ابن النديم كذلك أنه قرأ لأحمد بن الطيب، تلميذ الفيلسوف العربي الأول، الكندي، أن يعقوب بن اسحق الكندي كان قد اطّلع على كتبهم. ويورد ابن النديم أيضاً ضمن ما يورده من ثبت بأسماء الكتب والرسائل التي وضعها الكندي أن له رسالة في ما دار بين سقراط والحرّانيين. كذلك وضع أحمد بن الطيب ذاته رسالة في وصف مذاهب الصابئين. ويذكر القفطي في (أخبار العلماء بأخبار الحكماء) وهو يسرد نبذة من حياة وتصانيف الفيلسوف والرياضي والطبيب ثابت بن قرّة، وكانت إليه قد استقرت رئاسة الصابئة كما يقول، أنه وجد أوراقاً بخط أبي علي المحسن بن ابراهيم بن هلال الصابي تشتمل على ذكر نسب أبي الحسن ثابت بن قرة، وكذلك ثبتاً بما وضعه وترجمه ونقحه، ويقول، أي القفطي، إنني سألت حفيده ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة عن كناش عربي جيد ورسالة عربية يتداولونها وينسبونها إلى جده ثابت فيها شرح لمذهب الصابئين، فنفى ذلك، وقال لم أجده في كتبه ولا دساتيره. ويردف القفطي بقوله: «وله بالسريانية ما يتعلق بمذهبه رسالة في الرسوم والفروض والسنن ورسالة في تكفين الموتى ودفنهم، ورسالة في اعتقاد الصابئين، ورسالة في الطهارة والنجاسة وأخرى في السبب الذي ألغز الناس في كلامهم، ورسالة في ما يصلح من الحيوان للضحايا وما لا

---

(١٢) اعتمدنا، بالنسبة إلى ابن النديم، على طبعة دار المعرفة في بيروت، ١٩٧٨. الفهرست، ص٣٢.

يصلح ورسالة في أوقات العبادات ورسالة في ترتيب القراءة في الصلاة وصلوات الابتهال (إلى الله عز وجل)»[١٣]. وفي كتاب (الملل والنحل) يخصص مؤرخ الفلسفة المعروف محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فصلاً طويلاً للحديث عن الصابئة ومعتقداتهم، ويعقد مناظرة طويلة بين الصابئة ومن دعاهم بالحنفاء حول معتقدات الطرفين ينهيها بقوله: «في الفصول التي جرت بين الفريقين فوائد لا تحصى، وكان في الخاطر بعدُ زوايا نريد نمليها، وفي القلب خفايا أكاد أخفيها» مما يدل على أنه هو الطرف الثاني في المناظرة التي قصد فيها عرض أفكار هذه الطائفة استناداً إلى ما حصل عليه من رسائل وضعت لهذا الغرض[١٤]. من كل هذا نصل إلى التساؤل التالي: إذا كان جميع هؤلاء قد اطلعوا أو تعرّفوا بلون ما على هذه الجماعة ومعتقداتها، فكيف حدث أنهم لم يتوصلوا إلى الاسم الذي تطلقه الطائفة على نفسها والذي يتردد في كتبهم، ويرددونه هم فيما بينهم، وظلوا يواصلون الحديث عنها بالاسم الذي اشتهرت به وهو «الصابئة»؟ زد على ذلك، أنهم في فترة معينة من الخلافة العباسية كانوا يعيشون على مقربة من عاصمة الخلافة، بل وفيها أيضاً. وبعضهم عمل ضمن خاصة البلاط العباسي ذاته، وأقاموا صلات اجتماعية وثيقة مع شخصيات المجتمع آنذاك، ولم يكونوا يخفون أنهم على دين آخر، وكانوا يحرصون على أداء طقوسهم الدينية ويتمسكون بمعتقداتهم وتراثهم، فكيف حدث أن لا يُعرف اسم دينهم، ولم تثر طقوسهم فضول أحد فيكتب عنها كما هي فعلاً؟.

لقد أثار هذا الأمر ارتباك بعض الكتاب، وزاد في الارتباك الرواية التي أطلقها أحد الكتاب المسيحيين ونعني به أيشع القطيعي النصراني التي تقول إن الصابئة الحرانيين انتحلوا اسم الصابئة في زمن المأمون لكي يضمنوا التعامل الذي خص به القرآن الكريم أهل الكتاب والتخلص من القتل الذي توعدهم به المأمون باعتبارهم

(١٣) القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن القاضي الأشرف يوسف القفطي (المتوفى في سنة ٦٤٦هـ)، كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٦هـ، ص١١٦/ ١١٨.

(١٤) الشهرستاني، ج٢، ص٢٠١.

جماعة وثنية[١٥]. وقد مال بعض الكتاب في العهد العباسي، وفي الحاضر أيضاً، إلى تصديق ما ذهب إليه القطيعي، وحاولوا أن يفسروا الأمر بوجود جماعتين متباينتين في حرّان، حيث التقى بهم المأمون كما يزعم القطيعي، واحدة موحدة هم الصابئيون المندائيون، وأخرى وثنية انتحلت اسم الصابئة كما يقول القطيعي. وذهب غيرهم إلى أن من قصدهم القرآن باسم الصابئة هم صابة البطائح أو المغتسلة كما يدعوهم ابن النديم، أما الحرّانيون فهم «كفرة» انتحلوا اسم الصابئة لكي يدخلوا في عداد أهل الكتاب. وقد تبنى بعض كتاب الصابئة الحديثين التفسير الأول دون أن يدركوا أنهم يوقعون أنفسهم في تناقض واضح. فهم، أولاً، لا يملكون ما يميز بين الفئتين سوى الزعم بأن الحرّانيين أو الحرنانيين – كما كان يدعوهم المؤرخون آنذاك – يعبدون الكواكب، وهو زعم يخلط بين عبادة الكواكب والأهمية التي يعطيها الأقوام التي تأثرت بالفلك البابلي لدور الكواكب والبروج والأفلاك في التأثير على ما يجري على الأرض، وهو ما يخالط المعتقدات المندائية، كما سنرى من بعد.

---

(١٥) «قال أبو يوسف ايشع القطيعي النصراني في كتابه في الكشف عن مذاهب الحرنانيين المعروفين في عصرنا بالصابة: إن المأمون اجتاز في آخر أيامه بديار مضر، يريد بلاد الروم للغزو، فتلقاه الناس يدعون له، وفيهم جماعة من الحرنانيين، وكان زيّهم إذ ذاك لبس الأقبية، وشعورهم طويلة بوقرات كوفرة قرة جد سنان بن ثابت، فأنكر المأمون زيهم، وقال لهم: من أنتم من الذمة؟ فقالوا: نحن الحرنانية! فقال لهم أنصارى أنتم؟ قالوا لا! قال فيهود أنتم؟ قالوا لا. قال فمجوس أنتم؟ قالوا لا! قال لهم أفلكم كتاب أم نبي؟ فمجمجوا في القول. فقال لهم: فأنتم إذن الزنادقة، عبدة الأوثان، وأصحاب الراس في أيام الرشيد والدي، وأنتم حلال دماؤكم، لا ذمة لكم. فقالوا: نحن نؤدي الجزية. فقال إنما تؤخذ الجزية ممن خالف الإسلام من أهل الأديان الذين ذكرهم الله عز وجل في كتابه، ولهم كتاب وصالحه المسلمون عن ذلك، فأنتم ليس من هؤلاء ولا هؤلاء فاختاروا الآن احد امرين: إما أن تنتحلوا دين الإسلام أو ديناً من الأديان التي ذكرها الله في كتابه، وإلا قتلتكم عن آخركم، فإني قد انظرتكم إلى أن ارجع من سفرتي هذه، فإن دخلتم في الإسلام أو في دين من هذه الأديان التي ذكرها الله في كتابه، وإلا امرت بقتلكم واستئصال شأفتكم. ورحل المأمون يريد بلد الروم، فغيروا زيهم وحلقوا شعورهم، وتركوا لبس الأقبية، وتنصر كثير منهم، ولبسوا زنانير، وأسلم منهم طائفة، وبقي منهم شرذمة بحالهم، وجعلوا يحتالون ويضطربون حتى انتدب لهم شيخ من أهل حران فقيه، فقال لهم وجدت لكم شيئاً تنجون به وتسلمون من القتل، فحملوا إليه مالاً عظيماً من بيت مالهم، أحدثوه منذ أيام الرشيد إلى هذه الغاية. وأنا أشرح لك، أيدك الله، السبب في ذلك، فقال لهم: إذا رجع المأمون من سفره، فقولوا له: نحن الصابئون! فهذا اسم دين قد ذكره الله جل اسمه في القرآن فانتحلوه فأنتم تنجون به. وقضى أن المأمون توفي في سفرته تلك بالبذندون، وانتحلوا هذا الاسم منذ ذلك الوقت، لانه لم يكن بحران ونواحيها قوم يسمون بالصابة، فلما اتصل بهم وفاة المأمون ارتد أكثر من تنصر منهم ورجع إلى الحرنانية وطولوا شعورهم حسبما كانوا عليه قبل مرور المأمون بهم، على أنهم صابئون...» (الفهرست، ص٤٤٥ / ٤٤٦).

إن هؤلاء الكتاب المندائيين يفخرون، شأن كل المندائيين، بالمنجزات العلمية والفلسفية التي حققها عديد من المندائيين في المجتمع العباسي، وبالمكانة العالية التي نالها علماؤهم آنذاك متناسين أن من قصدهم القطيعي بروايته هم هؤلاء الحرّانيون البارزون بالذات.

لعبت رواية القطيعي دوراً كبيراً في تشويش الدراسات المندائية والحديث عن المندائيين سابقاً وفي العهد الحاضر. لذلك نحسب من الضروري أن نتوقف عندها قليلاً.

إن الأمر الأول الذي يستوقف النظر أن أحداً غير القطيعي لم يشر إلى هذه الواقعة المزعومة. إنه ينفرد لوحده بالحديث هنا، في حين أن حياة المأمون ونشاطه كان موضع عناية خاصة من جانب الرواة والمؤرخين نظراً للمنزلة العالية التي حظي بها هذا الخليفة العالم. هناك أكثر من مسألة تدفع إلى الشك بصحتها. فهو يختار للواقعة التي يرويها زمناً يسبق وفاة المأمون مباشرة، لكي لا يبقي للقصة ذيول يتابعها المأمون بنفسه من بعد. إن المأمون، كما هو معروف لكل إنسان، كان رجل علم واسع الاطلاع، وقد نظمت في زمانه مكتبة الحكمة المعروفة، وقد رعى شخصياً حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية في ميادين الفلسفة والطب والفلك والعلوم الرياضية والطبيعية الأخرى. وقد لعب مثقفو حرّان دوراً مهماً في حركة الترجمة هذه... فليس يعقل أن لا يعرف المأمون شيئاً عنهم. وعلى خلاف ما يزعم القطيعي، ففي ديار مضر، ومنها حران والرقة وغيرها كان هناك من يدعى بالصابئة حتى قبل خلافة المأمون، بل وأن ابن النديم ذاته، والذي نقل لنا رواية القطيعي، يورد في فهرسه في موضع آخر أن أجداد ثابت بن قرّة قد توارثوا رئاسة الصابئة منذ أيام عبد الملك بن مروان[١٦]. والقطيعي، بعد هذا، يذكر في حديثه أنهم ذكروا للمأمون أنهم يدفعون الجزية، فعلى أي أساس كانوا يدفعونها إذا لم يكن قد اعتُرف بصابئيتهم من قبل أسوة بأخوتهم في جنوب العراق. وإذا لم يكن الأمر كذلك فكيف سكت عنهم الحكام المسلمون طوال العقود الماضية؟ ويذكر

(١٦) ابن النديم، الفهرست، ص٤٥٤.

الطبري نقلاً عن يونس بن عبد العُلا (٢٦٤هـ) عن عبد الله بن وَهَب (١٩٧هـ) عن أسامة بن زيد (١٥٣هـ) أن الصابئة كانوا يوجدون في جزيرة الموصل[١٧]. والمقصود بالجزيرة هنا هي تلك الأراضي التي تمتد ما بين النهرين غرباً حتى حرّان وما بعدها. ومن النافع أن نذكر هنا أن مؤرخ الفلسفة المعروف ابن حزم يشير في كتابه (الفصل في الملَل والأهواء والنحَل) إلى أن الحرّانيين هم من الصابئة الذين يرد ذكَرهم في القرآن[١٨].

لقد أطلق اسم الصابئة قبل الإسلام على فئات واسعة من سكان ما بين النهرين. ويلوح لنا أنها تسمية قديمة قد تعود إلى أيام المسيحية الأولى وما قبلها[١٩]. وقد ذهب الكتاب في تفسيرها مذاهب شتى. فمنهم من أشار إلى أن العرب كانت تقصد من كلمة صبأ: خرج عن دينه، وأصحابها خارجون عن دين قومهم ويستشهدون بما كانت تنادي به قريش وعرب آخرون النبي محمد وأوائل المسلمين بكونهم صبأوا عن دين القوم. ويفهم الشهرستاني منها الزيغ والضلال والخروج عن الدين الحق، ويرى ابن خلدون أنها مشتقة من اسم صابي ابن لامك وهو أخو نوح. . . لكن هؤلاء المفسرين فاتهم أن أصل الكلمة كان آرامياً، والمندائية واحدة من لهجاتها، وجذرها في المندائية (صبا) وتعني يتعمد، وعملية التعميد تدعى (مصبّتا)، وتعني كلمة صبا الارتماس في الماء أيضاً وكذلك الانغماس في حوض الصبغ، وكما تلاحظ السيدة دراور في تفسيرها للكلمة أن «المصبته» تنطوي على اعتقاد المندائيين بأن من يتعمد يدخل الماء أسود ليخرج منه أبيض، أي يدخله غير طاهر ليخرج منه طاهراً؛ وهكذا فإن الكلمة تعطي معنى

---

(١٧) استقينا هذه المعلومة عن المستشرق المعروف مرجليوث في حديثه عن الحرانيين في دائرة معارف (الدين والأخلاق).

(١٨) المصدر السابق.

(١٩) يقول الاركيولوجي يوليوس ليفي، إن الصابئيين كانوا يسكنون في واحة تيماء، شمال الحجاز، وان ذكرهم ورد في الإصحاح الخامس والعشرين من سفر التكوين (العهد القديم) باسم شبا على انهم من ولد ابراهيم من زوجته المدعوة قطوره. انظر: Julius Lewy, The Late Assyoro - Babyliokian Cult of the Moon and its Culmination of the Time of Nabonidus, Hebrew Union College Annual, Volume XIX, 1945 - 1946.

مـزدوجـاً الانـغـمـار في الـمـاء والـخـروج منه مع تبـدل في اللون. ويلاحظ أن عامـة الصـابئة يطلقون على التعـمـيد لفظة (صـبـاغـة) ويشتقون منها الفعل (اصطبغ). وجدير بالملاحظة هنا أن البيروني في حـديثـه عن الصـوم لدى الصـابئة يورد كلمـة صـبـغ بمـعنى عـمّد فيقـول «وفي الخـامس صـوم عيد الدنح وفي السـادس دنحـا وهو عيد الدنح نفسه ويوم المعمودية الذي صَبَغ فيه يحيى بن زكريا المسيح وغمسـه في ماء المعمـودية بنهر الأردن عند بلوغـه ثلاثين سنة من عمـره» (الآثار البـاقيـة عن القـرون الخـالية). وجـدير بالمـلاحظة هنا أيضـاً أن هيـغـيـسـيـبـوس (Hegesippus) وهو من أقـدم كتـاب الكنيسة (توفي في ١٨٩م) أشار إلى واحدة من طوائف البحر الميت في فلسطين باسم «مـصـبـتـيـين»، وكـانت هذه الطوائف تمـارس التـعـمـيد في المـاء[٢٠] (انظر الفـصـل الثـالث). ويبـدو أن تسـمـيـتـهـم بالصـابئـة قـد شـاعت عنـهـم حين كـانت اللـغـة الآرامـيـة بلـهـجـاتـهـا الشـرقـيـة المـتـعـددة هي الشـائعة في بلاد ما بين النهرين كلهـا حـتى الفتح الإسلامي. ويبدو أنه إذا كان المؤلفون المسلمون يستخدمون اسـم الصـابئـة للدلالة على هؤلاء القـوم، فـإن المندائيـين كـانوا قـد اعتـادوا التـسـمـيـة منذ قرون ولم يروا فيـهـا غـضـاضـة إذا مـا أطلقت عليـهم، شـأنهـم في هذا شـأن أحـفـادهـم اليوم الذين يعـرفـون أنفسـهـم بذات الاسم حتى فـيـمـا بينهم، وسنجـد من بعـد (الفـصـل السـادس) أنهم كانوا يُدعون أيضاً بأسماء أخرى.

كيـف نظر المسـتـشـرقـون إلى هذه الطائفة ومعـتقداتها؟: نحن نعير لـهذا الأمـر أهـمـيـة خـاصـة. إن البـحث في المـسـألة المنـدائيـة دخل على أيدي المسـتـشـرقـين مـيـدانـاً جـديداً في البـحث يتـسم في الغـالب بالجـدية والدأب المتصلين، وكـان وراء هذا التطور في البـحث دوافع مـخـتلفـة سنشـيـر إليـهـا. لقد تعرف الغرب على الصابئة من خلال المبشرين الذين قدموا إلى البصـرة في القرن السـادس عشـر. وكان المبـشـرون البـرتغاليون هـم أول من التـقى بالصـابئة في عام ١٥٥٥. وقد حـسـبـهـم هؤلاء المبـشـرون فـرقـة مـسـيـحـيـة ووضـعـوا عنهم تقـريراً بالبـرتـغـاليـة بعنوان: -Diversi avisi Par

(٢٠) الانسكلوبيديا اليهودية، ص٣١٨ (بالانجليزية).

ticolari dall'Indie di Portogallo Riccuti[٢١]. في هذا التقرير يُشار إليهم كطائفة مسيحية لكنها غير تامة المسيحية. وألمح التقرير إلى أن القديس يوحنا قد بشّر هنا. وفي هذا خلط واضح بين القديس يوحنا ويوحنا المعمدان الذي يمجده الصابئة كأحد قديسيهم. لكن رسالة تالية من غواء المستعمرة البرتغالية في الهند، صححت هذا الخلط، وجاء فيها: «إن هناك عدداً كبيراً من المسيحيين الذين يتبعون يوحنا المعمدان». ثم تلتها رسالة أخرى في عام ١٦١٥ مشيرة لهم كطائفة مستقلة. وفي عام ١٦٢٢ أشار الرحالة الإيطالي Di Luglio إلى أن الطائفة تعرف بالمنادي أو صابي. ودعاهم أغناطيوس، وهو من المبشرين الكاثوليك، باتباع يوحنا المعمدان وبالمندائيا. وقد ظل الخلط في التسميات والأوصاف قائماً حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وكان الباحثون يخلطون بينهم وبين السبأيين في جنوب اليمن للتقارب بين اسمي الصابئيين والسبأيين حين يكتبان بالحروف اللاتينية. وأثارت التسميات العامية لهم: الصُبّة والصَبّة والصابئة والدايْ والمندايي والمنداي بعض الارتباكات في دوائر البحث. كذلك جرى خلط كثير بشأن التسمية الدينية التي ترد في كتبهم: «الناصوراثا والناثوراثيين» وأرجعهم البعض إلى مدينة الناصرة، وخلط بعضهم بين هؤلاء والنصيريين، وهم فرقة من غلاة الشيعة. رغم أن الناصوراثي في المندائية تعني شيئاً آخر، الكاهن الذي يمتلك المعرفة الحقيقية بالدين، الضليع بمعارفه الدينية.

ومنذ ذلك الحين تزايدت الإشارات إلى الصابئة، ومع تزايدها بدأ الباحثون يولون دراسة معتقدات هذه الطائفة اهتماماً أكبر. ففي القرن السابع عشر وصل أوروبا ٥٢ تقريراً عنهم. وفي القرن التالي ارتفع عددها إلى ٧٤ تقريراً. وحفزت الأخطاء التي وقع فيها الرحالة بشأنهم الباحثين على ترجمة كتبهم. ففي عام ١٦٦٠ نشر الماروني ايخيلينس مقتبسات من بعض كتبهم ترجمها بمساعدة صابي كان قد اعتنق المسيحية وسكن روما. ثم تتابعت التراجم. إلا أن هذه كانت تعوزها الدقة. وكانت أبرزها ترجمة

(٢١) استقينا المعلومات التي ترد هنا من مصادر مختلفة اهمها: Svend AAge Pallis, Essay on Mandaen Bibliography 1560 - 1930, Phil press, Amsterdam, 1974.
و: Edwin Yamauchi, The Present Status of Mandaean Studies, Journal of Near Eastern Studies.

الباحث السويدي م. نوربيرغ لـ«الكنزا»، الكتاب الرئيس للطائفة، عام ١٨١٦. ومع ذلك فالعمل لم يخلُ من الأخطاء. وفي عام ١٨٦٧ نشر بيترمان ترجمة جديدة للكنزا، إلا أنها هي الأخرى أعادت أخطاء نوربيرغ[٢٢]. وتلاه إيتنغ بترجمته لـ«القلستا»، وهو كتاب يحتوي طقوس التعميد وغيرها. وفي عام ١٨٧٥ نشر عالم اللغات السامية الألماني نولدكه (Nöldeke) كتاباً بقواعد اللغة المندائية. وجاءت الخطوة الحاسمة في إرساء الأسس العلمية الرصينة في دراسة المندائية على يد ولهلم براندت (W. Brandt) في مؤلفه «الدين المندائي» (١٨٨٩) وليدزبارسكي (M. Lidzbarski) في ترجمة وإعداد طبعات نقدية لأهم الكتب المندائية: «دراشه دْ يهيا» (١٩٠٥) و«الكنزا» (١٩٢٥)، وكتاب الطقوس الدينية (١٩٢٥).

كانت ألمانيا قد شهدت في القرن التاسع عشر نشاطاً فلسفياً واسعاً تزعمه غ. و. هيغل. وكان هذا النشاط، في واقع الأمر، مقدمة للتحول السياسي الذي شهدته ألمانيا في النصف الثاني من القرن. وإذ كان النشاط السياسي تكتنفه المصاعب فإن فلاسفة البورجوازية الراديكالية الذين عُرفوا باسم الهيغليين الشباب وجهوا نقدهم نحو الدين كمدخل للنضال ضد الرجعية الإقطاعية ودولتها والكنيسة التي ساندتها. وكان باكورة هذا النشاط كتاب فردريك شتراوس «حياة يسوع» (١٨٣٥). ومنذ ذلك الحين شهدت الجامعات والصحافة ودوائر اللاهوت نقاشات فلسفية واسعة لعب فيها الدور البارز برونو باور، أحد أبرز الفلاسفة الهيغليين الشباب. وقد ركز هذا النشاط اهتمامه بدراسة التيارات الفكرية في العهد الذي نشأت فيه المسيحية دراسة نقدية وبروح جديدة لا تلزم نفسها بما التزم به التيار الكنسي الرسمي، واتجهت الأنظار نحو الغنوصية وما تركته من آثار على المسيحية الأولى لا على أساس ما وصفت به على أيدي اباء الكنيسة، وإنما على أساس الشواهد التأريخية. وقد واصلت المدرسة التي ورثت هذا النشاط في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بحثها في هذا الاتجاه، ساعية إلى أن تحتفظ للمسيحية بجوهرها رغم أنها شككت كثيراً بما جاء في (العهد الجديد)، وعلى المنوال ذاته سار الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان في ما كتبه عن المسيحية الأولى. واستناداً إلى هذا صار ينظر إلى

(٢٢) W. Brandt, The Jewish Encyclopedia, Mandaeans.

الأفكار اللاهوتية التي جاءت بها المثالية الألمانية كنوع عال من الغنوصية[٢٣]. لقد فتحت هذه المدرسة بنقاشاتها الباب واسعة للبحث فيما كان لا يطاله الشك من قبل. وكما يلاحظ فردريك أنجلز «أن الأسطورة القائلة بأن المسيحية قد نهضت عن اليهودية جاهزة وتامة، وأنها بدءاً بفلسطين احتلت العالم بدوكماها – والتي تحددت في الأساس منذ بدايتها – وبأخلاقها، هذه الأسطورة لم تعد قابلة للتصديق منذ باور»[٢٤].

في هذه اللحظة يأتي نشر الأدب المندائي بترجماته الجديدة المدققة، وتجنب، بوجه خاص، التماثلات بين هذا الأدب ومقدمة إنجيل يوحنا. فتحفز هذا البحث في العلاقة ما بين الإثنين. وتولى الأمر هنا عدد من كبار أساتذة وباحثي اللاهوت الألمان وفي مقدمتهم ريتزفشتاين وبلتمان وبوسيه وتلاميذهم. وانتهى هؤلاء إلى أن إنجيل يوحنا قد تأثر بالأدب المندائي، وذهب بلتمان وهو يقارن مقدمة الإنجيل بالتراتيل المندائية من حيث المعاني والمصطلحات والأساليب الشعرية إلى أن واضع الإنجيل ربما كان من المعمدانيين وتحول إلى المسيحية[٢٥]. ولقيت وجهة النظر هذه تأييداً واسعاً لدى الباحثين في تأريخ المسيحية وأساتذة اللاهوت في الغرب، كما لقيت بالمقابل ردوداً واسعة أيضاً، حتى أن الباحث الدانماركي الكبير بالس علّق في عام ١٩٣٣ على الأمر قائلاً: «إن البحث في (العهد الجديد) لاسيما ما يتعلق بكتابات يوحنا، قد جرى كله تحت راية الدين المندائي»[٢٦]. وقد دفع هذا الأمر، واكتشاف مخطوطات البحر الميت (١٩٤٦ – ١٩٤٧) ومكتبة نجع حمادي في مصر (١٩٤٥ – ١٩٤٦)، إلى أن تنشط دوائر اللاهوت الغربي وأقسام الدين في كبريات الجامعات إلى دراسة تأريخ المسيحية المبكر من جديد، ودراسة الغنوصية بتياراتها المختلفة، المسيحية منها وغير المسيحية. في هذه الفترة بالذات كسب البحث في شؤون الصابئة ومعتقداتهم الدينية عنصراً فعالاً[٢٧] متمثلاً

(٢٣) Giovanni Filorama, A History of Gnosticism, Basil Blackwell, Oxford, 1970, p.191, Footnote No. 8.

(٢٤) F. Engels, On The History of Early Christianity, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1955.

(٢٥) Rudolf Bultmann, The Gospel of John, Basil Blackwell, Oxford, 1971, p.17 - 18.

(٢٦) Pallis, Ibid, p.66.

(٢٧) كان الباحث الكبير ج. ر. ميد (G. R. S. Mead) يتلهف على ان يدرس الباحثون =

بالسيدة إيثيل ستيفانا دراور. كانت السيدة دراور، التي عاشت في العراق ما يناهز الربع قرن قد استهوتها أولاً دراسة مخلفات الأديان القديمة في الشرق الأوسط ووضعت عنها كتابها (خمر في الماء Wine in Water)، لكنها انصرفت من بعد بكليتها لدراسة المندائية، وأتقنت لهذا الغرض المندائية إلى جانب العربية والسريانة. وأقامت اتصالات مباشرة بالطائفة ورجال الدين فيها، واستطاعت أن تكسب ودهم وتنال ثقتهم حتى أباحوا لها كل أسرارهم الدينية بما فيها تلك التي يحجبونها عن عامة الطائفة. ومنذ أن نشرت في عام ١٩٣٧ كتابها الأول (المندائيون في العراق وإيران) واصلت البحث عن المخطوطات المندائية وترجمتها ونشرها مشفوعة بالمقدمات والتعليقات والشروح الضافية. ووضعت بالتعاون مع رودلف ماكوخ (Rudolph Macuch) قاموس اللغة المندائية (١٩٦٣).

ربما يبدو للوهلة الأولى أن وفرة الأبحاث التي تناولت الصابئة قد حسمت عديداً من الإشكالات التي كانت تواجه منْ تناولهم بالبحث، وأزاحت كثيراً من الغموض الذي يلف معتقداتهم والمصادر التي استقت منها. الواقع أن الأمر لم يجر على هذا النحو. فبعد كل الجهود المضنية التي بذلها عدد كبير من الباحثيَن ظلت المسألة المندائية، كما يقول دوبون سوميه مسألة شائكة ومثيرة للجدل[٢٨]. ومع ذلك، فإن هؤلاء الباحثين في دراستهم للأدب المندائي وجدوا ما يحفزهم لدراسة قضايا ذات أهمية خاصة بالنسبة للاهوت المسيحي وتأريخ نشأته. ومثلما كان الصراع ضد الغنوصية أيام نشأتها حافزاً قوياً لكي تطور المسيحية أفكارها وأخلاقياتها ونظامها الكنسي، دفع البحث بشأن المندائية وما جاء به رتزنشتاين وبلتمان وهانس جوناس وغيرهم من طروحات إلى تحريك البحث لدى دوائر اللاهوت المضادة. وجاء اكتشاف مخطوطات البحر الميت ونجع حمادي (مصر) ليزيد من تفعيل البحث وتنويعه وتكثيفه. غير أن حل القضايا المثارة حلاً حاسماً لايزال، كما يبدو، من نصيب المستقبل.

= المستشرقون الادب المندائي بالتعاون مع المندائيين ذاتهم، وأخذ على براندت وليدزبارسكي، كونهم لم يفعلوا ذلك رغم اتقانهم العربية والسريانية إلى جانب المندائية، ولذلك فقد رحب بما اقدمت عليه دراور. راجع: Mead, The Gnostic John The Baptizer, John Watkins, London, 1924, p.VII.

(٢٨) A. Dupont - Sommer, The Jewish Sect of Qumran and the Essenes, London, Valentine, Michell and Co., p.149.

فطالما لا تتوفر البيانات المادية والمعلومات التاريخية المباشرة، فإن الاتفاق العام حول أي موضوع يتعلق بالأصول المسيحية المباشرة، وحتى غير المباشرة، يكون في حكم المستحيل من الناحية السايكولوجية، كما نبّه إلى ذلك ميد منذ عام ١٩٢٤[٢٩] في مقدمة كتابه «يوحنا المعمدان الغنوصي».

لقد تمخض البحث في منشأ المندائيين ومعتقداتهم عن نظريتين: الأولى ترى أنهم من سكان ما بين النهرين القدماء وأنهم ورثوا كثيراً من الميثولوجيا البابلية، لكنهم تأثروا بالمعتقدات الدينية الفارسية بحكم تجاورهم مع الفرس، وباليهودية من خلال الجماعات اليهودية التي كانت تسكن ما بين النهرين، وتأثروا بالمسيحية من خلال الاحتكاك بالنساطرة المسيحيين. وقد تزعم هذا التيار المستشرق الروسي (الأكرايني؟) خوالسون (Daniel Chwolsohn) في منتصف القرن التاسع عشر (١٨٥٦) الذي استند في الأساس على المصادر العربية والسريانية. وسار على منواله براندت وكيسلر وزيمرن. أما الثانية فترى أن منشأهم كان في الغرب، بين طوائف البحر الميت أو في شرقي الأردن، ممن كان يمارس التعميد هناك. وقد تزعم هذا الاتجاه ليدزبارسكي بادئ الأمر وسار على نهجه كثيرون، وهو الاتجاه الذي قاده من بعد رودلف ماكوخ، وكورت رودلف، وانضمت إليه دراور في أبحاثها الأخيرة.

غير أن من يقرأ الكتب والرسائل التي عالجت المسائل التي دار حولها هذا الجدل يلمس مدى التعقد والتشوش الذي سببه المؤرخون القدامى الذين عالجوا الأمر وفق طرائقهم ومناهجهم التي ألمحنا إليها، وتركوا المسألة في جوانبها المختلفة عبئاً ثقيلاً للباحثين في العصر الحديث. وكمثال على هذا التشوش نورد المثال التالي باختصار:

يدرس بيدرسن (J. Pedersen) المسألة وينشر عنها بحثاً في مجلة الدراسات الشرقية (عجب نامه) عام ١٩٢٢[٣٠]، ويبني دراسته كلها على أقوال المؤرخين القدامى. ينقل أولاً ما جاء به كتاب (تفنيد الهراطقة) الذي

---

(٢٩) Mead, G. R. S., Ibid, p. V.

(٣٠) عجب نامه A Volume of Oriental Studies Presented to Edward Browne on his 60th Birthday, 7 Feb. 1922, Philo Press, Amesterdam.

ينسب إلى هيبوليتس، أن رجلاً يدعى (الحسح) جاء من الشرق حاملاً معه كتاباً يزعم أنه أوحى به ملاك وأعطاه إلى شخص يدعى صوبيا، وهو الاسم الذي اشتق منه اسم الصابئة كما يذهب خوالسون. . . ثم يروي بعدها ما جاء به ابن النديم في الفهرست عن المغتسلة ورئيسها يعرف بالحسح وتلميذه يقال له شمعون، وأنهم عامة الصابئة المعروفين بالحرنانيين. . . ثم ينقل عن ابن النديم رواية القطيعي التي أشرنا إليها من قبل، ثم يشرع المؤلف بسلسلة من المقابلات بين الروايات المختلفة، وبمناقشة لغوية لكلمة صبأ. . . ويلحقها بما أورده المسعودي في كتابه (التنبيه والإشراف) بشأن الإمبراطور الروماني المعروف باسم فيلبس العربي (٢٤٤ - ٢٤٩م)، الذي يزعم المسعودي أنه كان على دين الصابئة وانتقل من بعد إلى جانب المسيحية، وكذلك ما رواه عن الإمبراطور يوليانوس (٣٦١ - ٣٦٣م) المعروف باسم الجاحد بعد أن تخلى عن المسيحية وقال إنه هو الآخر كان على دين الصابئة سراً (؟!)، وأحاديث أخرى للمسعودي والاصطخري ويروي ما ذكره البيروني عن هؤلاء، ثم يتحول إلى الحديث عن الحنيفيين وما رواه بشأنهم المؤرخون المسلمون. وينهي بحثه مشيراً إلى أن خوالسن قد افترض أن «الصابئة» كاصطلاح كان يشير في الأصل إلى طائفة واحدة، لكننا رأيناه اصطلاحاً شاملاً لفرق غنوصية عديدة من بينها المندائيون. وهكذا فإن تبنّي الحرّانيين للاسم ليس افتراءاً من جانبهم، مثلهم مثل فرقة كانت تدعى أولاً بالهيلينية ثم صارت تطلق على نفسها اسم الغنوصية. كل ذلك ليدلّل أنه مثلما كانت للغنوصية علاقة نسب بالهيلينية كذلك فإن للحرانيين علاقة نسب بالصابئة. لقد أطلنا في سرد ملخص حديث بيدرسن لنعطي للقارئ صورة التشوش الذي أوجدته تكهنات المؤرخين القدامى، ومدى التعقيدات التي يتعيّن للباحث أن يحلها إذا ما أراد أن يأتي بشيء ذي بال.

إن البحث في أصل الصابئة وأصل معتقداتهم يستلزم عقد مقارنات مطولة متعددة الأوجه والميادين. لذلك سنعمد في الفصول التالية إلى هذه المقارنات بقدر ما تتيسر الشواهد التاريخية والبيّنات المادية، ثم نوجز رأينا في فصل خاص في ما تنتهي إليه مقارناتنا، وما يوصلنا إليه البحث.

ss

الفصل الأول

العالم القديم في العهد الهيلنستي

في الثلث الأول من القرن الرابع قبل الميلاد بسط الإغريق بقيادة الإسكندر سلطانهم على الشرق وامتدت إمبراطوريتهم حتى الهند. ومع أن وفاة الإسكندر المبكرة في بابل (٣٢٣ق.م) قد أدت إلى انقسام إمبراطوريته ذات الأطراف المترامية إلى ثلاثة أقسام حكم في كل قسم منها واحد من قادته العسكريين، ودخلوا في نزاعات فيما بينهم، إلا أن الهيمنة الإغريقية على الشرق الأدنى امتدت إلى ثلاثة قرون تقريباً من بعد حتى خلفهم الروم في منتصف القرن الأول قبل الميلاد. غير أن حكمهم في بلاد ما بين النهرين انتهى قبل ذلك. إذ استطاعت السلالة الفرثية (البارثية) في إيران أن تنتزع ما بين النهرين من أيدي السلوقيين في ما بين ١٣٩ - ١٢٦ق.م. لقد كانت هذه القرون الثلاثة من حكم الإغريق فترة اضطراب ونزاعات متواصلة في كل بلدان الشرق، باستثناء مصر التي حكمها البطالسة.

لقد كان يتعذر على بضعة ألوف من اليونانيين أن يحكموا إمبراطورية واسعة تقطنها شعوب عديدة مختلفة في أوضاعها وثقافاتها وأديانها، خاصة وأنهم لم يكونوا يفوقون هذه الشعوب في التحضر. لم تكن الحملات العسكرية الخاطفة للإسكندر تتيح له الوقت للتفكير الجاد بمستقبل هذه الإمبراطورية وكيفية إدارتها. كما لم تكن تجربته الشخصية، وهو لا يزال شاباً، قد نضجت بعد لكي يتوصل إلى السياسة الضرورية التي تعينه في مواجهة هذه المشكلة المعقدة. كان احتلال فارس، حيث كانت دولة الفرس الأخمينيين تحكم من الهند حتى أواسط الأناضول، ومقتل داريوس، قد أزاحا

من أمامه أية قوة جدية يمكن أن تنازعه. والإغريق الذين كانت تجربتهم السياسية في الحكم لا تتعدى إدارة الدولة – المدينة، باتوا الآن يواجهون وضعاً جديداً تماماً. إذ أصبح عليهم أن يديروا، من موقع الغاصب المحتل، ملايين من البشر يقطنون في بلدان واسعة تتباين في أوضاعها الجغرافية والاقتصادية والثقافية والدينية، ويتحدثون بلغات مختلفة. كان الإسكندر قد تشرب على يد أستاذه، فيلسوف الإغريق الكبير، أرسطو، بالروح العالمية والنظر إلى مختلف الأمور من هذا المنظار. لذلك توصل إلى أنه لن يستطيع الاحتفاظ بإمبراطوريته الواسعة إلا بإحداث عملية صهر واسعة بين الإغريق وشعوب الإمبراطورية تمكنه من نيل تأييد هذه الشعوب للحكم الإغريقي. وكان أول عمل له في هذا الاتجاه أن دفع تسعين قائداً عسكرياً من قادته إلى الزواج بفارسيات، وكان هو نفسه قد اختار ابنة داريوس لتصبح زوجة له. وجرياً على هذا أقدم ألوف من جنوده على الزواج من نساء الأقوام الأخرى. ثم ألحق هذا الأمر بتجنيد أعداد كبيرة من الفرس والبختياريين (وكانوا يقطنون المناطق الواقعة إلى الشمال الشرقي من إيران) إلى جيشه وتدريبهم وفق النظام العسكري الإغريقي. وبادر هو، وأتباعه من بعد أيضاً، إلى تأسيس عدد من المدن في البلدان المختلفة لتكون مراكز إغريقية للحكم والتجارة، ومن بينها الإسكندرية في مصر، وأنطاكيا وأفاميا في سوريا والإسكندرية على دجلة (الكرخة) وسلوقيا قبالة طيسفون في ما بين النهرين. وقد أدهشته بابل بتطورها الحضاري وموقعها الجغرافي وشهرتها الواسعة فقرر أن تكون عاصمة القسم الشرقي من إمبراطوريته والإسكندرية (مصر) عاصمة القسم الغربي. وقرر أن يستقر هو في بابل. غير أن المنيّة عاجلته وهو في بابل وتوفي فيها عام ٣٢٣ق.م وكان قد بلغ الثالثة والثلاثين من عمره. وبموته، ماتت فكرة النظام العالمي الذي سعى لتكوينه.

بعد موت الإسكندر سادت الإمبراطورية فترة من النزاعات بين الطامحين إلى السلطة من قادة الإغريق دامت أربعين عاماً تم التوصل بعدها إلى تقسيم الإمبراطورية بين ثلاثة منهم: أن تكون فارس وما بين النهرين وسوريا وشرقي الأناضول من نصيب القائد سلوقس؛ ومصر من نصيب بطليموس؛ أما مقدونيا وباقي أراضي اليونان فمن نصيب القائد أنطيخوس. ولسعة المناطق التي بات يحكمها سلوقس قرر هذا أن يقسمها إلى قسمين: فارس وما بين النهرين يحكمها هو مباشرة، ويجعل من سلوقية المدينة

SS

الجديدة التي أمر بإنشائها قبالة طيسفون (سلمان باك حالياً) عاصمة له. أما القسم الغربي، ويضم سوريا وفلسطين وشرقي الأناضول فيحكمها ابنه أنطيخوس وجعل من أنطاكيا، المدينة الجديدة التي بناها على نهر العاصي، عاصمة له. ولكن سرعان ما دبّ الخلاف بين السلوقيين والبطالسة في مصر حول فلسطين وفينيقيا إلى الغرب منها عند ساحل البحر المتوسط. ودارت بينهما حروب لهذا الغرض انتهت بضمهما إلى سلوقيا.

في مصر استطاع البطالسة أن يقيموا حكماً مستقراً استمر قرابة ثلاثة قرون. لقد كان انزواء البلاد عاملاً في إبعاد الحكم الجديد عن النزاعات التي كانت تجري إلى الشرق والشمال الشرقي. وقد تحولت الإسكندرية إلى مركز تجاري ذي أهمية كبيرة. فمن الإسكندرية وعبر البحر الأحمر والبحر الأرتيري (كما كان يدعى البحر العربي آنذاك) كانت البضائع تنقل من وإلى الهند. وإلى الشمال والغرب كانت السفن تمخر عباب البحر المتوسط ناقلة البضائع لاسيما الحرير إلى بلاد الإغريق، وإلى روما من بعد. قسم البطالسة الأراضي الزراعية في مصر إلى مقاطعات بين أتباعهم اليونانيين، لكنهم تركوا فلاحيها يمارسون الزراعة فيها على النحو الذي ساروا عليه من قبل. أما في الصناعات الحرفية فإنهم فرضوا حكراً على تجارة المواد الأولية التي تحتاجها هذه الصناعات، وفرضوا هيمنتهم على مشاغلها لكنهم كانوا يشركون الحرفيين بالأرباح إلى جانب الأجور التي كانت تمنح لهم لقاء العمل. كذلك هيمنوا على تجارة المنتجات الحرفية.

وشجع البطالسة الهجرة الأجنبية إلى الإسكندرية، وحفزوا اليهود بوجه خاص إلى الاستيطان فيها لتنشيط الحركة التجارية. ولم يتدخل البطالسة لفرض المعتقدات الدينية للإغريق على الشعب، وظل الناس، لاسيما في القرى، يواصلون عباداتهم السابقة. غير أن عملية من التمازج بين المعتقدات المختلفة كانت تجري لاسيما في الإسكندرية. وكما هو الشأن في كل الموانئ كانت الأفكار والمعتقدات تصل من مختلف البلدان. ويذكر هنا أن بعثة تبشيرية قدمت من بلاط الملك الهندي آسوكا إلى الإسكندرية في القرن الثالث قبل الميلاد تدعو إلى الدين البوذي[1]. غير أن

(١) H. G. Wells, The Outline of History, Garden City, New York, 1940.

الإنجاز الأكبر للبطالسة تمثل في تنشيط الحياة الفكرية في الإسكندرية. فقد أنشأ بطليموس الأول متحف الإسكندرية الذي تحول إلى مركز علمي واسع الشهرة، وإلى جانبه مكتبته الشهيرة التي عرفت في التاريخ باسم مكتبة الإسكندرية. وإذا كان المتحف لم يعمّر طويلاً، فإن المكتبة واصلت نشاطها الفكري لمدة طويلة من بعد، وقد واصل بعض الفلاسفة الإغريق تقاليدهم السابقة هناك، لكن الإسكندرية طورت مدرستها الفلسفية الخاصة بفضل عاملين آخرين أولهما وجود عدد كبير من اليهود جاؤوها من فلسطين وهم يحملون معهم معتقداتهم الدينية القائمة على التوحيد. وقد كان اليهود يؤلفون فيها نسبة كبيرة من السكان حتى غدت عهد ذاك أكبر مركز لتجمع اليهود في العالم. إلى جانب اليهود كان هناك عدد كبير من السكان المحليين الذين أصبحوا يتحدثون بالإغريقية لكنهم واصلوا التمسك بتقاليدهم ومعتقداتهم التي حملوها منذ أربعة آلاف عام. غير أن الاستقرار الذي ساد مصر في أيام حكم البطالسة الأولى بدأ يضطرب في نهاية حكمهم. إن الحروب التي خاضها البطالسة ضد السلوقيين جرّت البلاد إلى مصاعب اقتصادية دفعت إلى انتشار الاستياء بين صفوف الشعب المصري وقد سهّل هذا الاستياء استيلاء الرومان على مصر وانهيار حكم البطالسة في عام ٣٠ ق.م[٢]. على العموم، فإن البطالسة، رغم ما أدخلوه في الحياة الفكرية لمصر، حافظوا بوعي، كما يلاحظ توينبي، على التراث المصري حتى مقدم المسيحية. ومع ذلك فإن أحد التحولات المهمة التي تحققت في هذا العهد هو استبدال المصريين الألفباء الهيروغلوفية بألفباء أخرى صيغت على نموذج الألفباء الإغريقية.

إذا كان الاستقرار الذي حققه البطالسة لفترة طويلة من الزمن قد أتاح تطور الحياة الاقتصادية والفكرية في مصر، فإن الحروب المتصلة بين الفرس والسلوقيين، والنزاعات التي نشأت على هامش هذه الحروب مع الدويلات التي ظهرت في ما بين النهرين بفعل تضعضع الحكم السلوقي في ما بين النهرين[٣]، والحرب التي تواصلت مع البطالسة للهيمنة على

(٢) Swain, J. W., Armstrong, H. W., The Peoples of The Ancient World, Harper and Brother Publishers, New York, 1959, p.296.

(٣) طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد ١٩٨٦، ص٥٩٦. وبشان تدهور الزراعة راجع صالح حيدر: Land Problems of Iraq, Athesis presented to University of London for the Ph. D. Degree, Campridge, 1942, p.22 - 24.

فلسطين، قد أدت جميعها في ما بين النهرين إلى إهمال العناية بمشاريع الإرواء وسداد الأنهار واتساع الآثار المدمرة للفيضانات وإلى تدهور نظام الإرواء عامة، وبالتالي إلى تدهور الزراعة فيها. وقد تحول كثير من فلاحيها إلى الحياة القبلية القائمة على الرعي. إن ضعف التحكم في مجرى الأنهار دفع إلى اتساع مساحات الأراضي المغمورة بالمياه في جنوب البلاد، وإلى تحولات مستمرة في مجاري الأنهار في السهل الرسوبي. وكان هذا سبباً في اندثار عديد من المدن القديمة كأور مثلاً. وتسبب انتقال المصالح الحكومية إلى العاصمة الجديدة، سلوقية، في تدهور الحياة العامة في بابل. ومع ذلك، فكما تشير الألواح المكتشفة في أوروك (الوركاء) ونفر وغيرهما فإن الحياة الفكرية واصلت تقدمها لاسيما في ميدان العلوم الرياضية، وتقدمت كذلك الدراسات الفلكية واستخدمت الحسابات الرياضية فيها. في ميدان التجارة لعبت مدينة الإسكندرية – على دجلة (الكرخة) – دوراً مهماً حتى غدت معروفة في عموم الشرق الأدنى، وأصبحت لها علاقات وثيقة بالهند وبمصر. وقد سعى بعض الأباطرة السلوقيون إلى نشر الثقافة الهلنستية في البلاد، وقد شيد أنطيوخس الرابع ملهىً وملعباً في بابل على الطراز اليوناني(٤)، لكنهم لم يسعوا إلى فرض معتقداتهم الدينية في البلاد، ونظروا إلى آلهة ما بين النهرين بنفس المنظار والتراتب الذي كانوا ينظرون فيه إلى آلهتهم. وقد سعى بعضهم إلى اكتساب ود الناس بالتقرب من الإله مردخ وتعمير معبد إي ساكيلا في بابل ومعبد الإله نابو في بورسيبا(٥).

حين جزئت إمبراطورية الإسكندر بين أتباعه، كانت فلسطين من حصة البطالسة في مصر، إلا أن السلوقيين نازعوهم عليها وضموها إلى حكمهم. كان اليهود الذين عادوا من بابل، أو الذين كانوا في فلسطين من قبل، قد تعبوا من مقاومة الغازين وأصبحوا على استعداد للقبول بأي حكم يُفرض عليهم من الخارج إذا ما منحهم الحرية الدينية وقدراً من الحكم لتدبير شؤونهم ولاسيما الدينية. لقد كان اليهود طوال القرون الماضية ينظمون أنفسهم في «دولة» دينية تقاد وفق أحكام التوراة، ويتحكم في شؤونها رجال الدين الكبار. إلى جانب هؤلاء كان من هو أكثر تأثيراً في وجدان الناس ونعني بهم ناسخي التوراة ومفسريه ورواة التراث الشفوي. في

(٤) طه باقر، المصدر السابق، ص٥٩٧.
(٥) المصدر السابق.

العهد السلوقي أصبحت القوى التي مالت إلى الهيلينية هي المتنفذة في المجتمع. وقد انتفعت هذه القوى من ولائها للسلوقيين، وأصابت من ذلك ثراءاً كبيراً. وكان يقف إلى جانب هؤلاء ملاكو الأراضي الزراعية والتجار، بينما كان الفلاحون يناصرون المؤسسة الدينية. على هذا النحو انقسم المجتمع اليهودي ما بين أنصار الهيلينية وعامة الناس الذين تمسكوا بيهوديتهم بقوة. وجر هذا الإنقسام إلى نزاعات حادة جرت تحت غطاء ديني وايديولوجي. لقد حاول السلوقيون أن يفرضوا على المجتمع عبادة (بعل شامين)، إله السماء، إلهاً للعالم ككل. فقوبلت محاولة الحكام السلوقيين بالرفض الشديد والسخط العام. فدفع هذا الحكام اليهود من أنصار السلوقيين إلى تشديد قمعهم، لكن معارضة الناس تحولت إلى ثورة شاملة في عام ١٤٢ – ١٤١ق.م عرفت بثورة المكابيين واستمرت حتى عام ١٢٩ق.م واستطاعت أن تنتزع الاستقلال من الدولة السلوقية. وقد ساعد في انتصار الثورة حالة الاضطراب التي كانت تسود الدولة السلوقية جراء الحرب مع الفرس البارثيين في الشرق، والرومان في الغرب. غير أن الحكم اليهودي المستقل لم يعمّر طويلاً، إذ احتل القائد الروماني پومبي فلسطين وقضى على هذا الحكم في عام ٦٣ق.م. وبادر پومبي إلى تقسيم سوريا وفلسطين إلى «ممالك» صغيرة يحكمها «ملوك» صغار بالنيابة عنه، وكان هيرود هو الذي نُصّب على أورشليم. ومع أن هيرود سعى إلى أن يطور المدينة والحرف فيها، إلا أن أغلب المناطق الزراعية كانت تعيش حياة بائسة. كانت خيرة الأراضي الزراعية ملك لأحفاد ملوك اليهود السابقين ولرجال الدين المتنفذين يزرعونها بعمل العبيد وبالعمل الأجير. وأغلب العبيد كانوا من أولئك الذين فقدوا قطعهم الصغيرة من الأرض ووقعوا تحت طائلة الديون. وازدهر الربا رغم تحريم التوراة له. زد على ذلك كان الفلاح يعاني من وطأة الضرائب الباهظة التي فرضها الرومان من جهة والذين يتحكمون بالهيكل من جهة أخرى. وكان جباة الضرائب، العشّارون، أناس ممقوتين من الشعب. وقد دفعت حالة البؤس هذه إلى اشتعال الثورة ضد الرومان وأعوانهم من كهان الهيكل والتي عرفت بحروب اليهود في ما بين ٦٦ – ٧٠م، وفي ١٣٢ – ١٣٥م. وقوبلت في الحالتين بقمع دموي وتدمير أورشليم وتشتيت اليهود.

يتضح من هذا العرض السريع لحالة هذه البلدان التي احتلها الإغريق أن

الحكام اليونانيين والرومان من بعد، لم يستطيعوا أن يخلقوا النظام العالمي الذي حلم به الإسكندر، رغم أنهم بسطوا سلطانهم على مناطق شاسعة مما كان يعرف بالعالم القديم، ولم يستطيعوا أن يصهروا شعوب هذه الأقطار في كل واحد يلعب فيه الإغريق دور الموجه السياسي والاقتصادي والروحي. بيدَ أنهم أوجدوا، بالمقابل، حاجة للخلاص، حاجة تنامت كثيراً بفعل فظاظة الرومان وحروبهم المتصلة مع الفرس. ولذلك لم تكن الدعوة أو النبوءة في انتظار المسيح المخلص التي انطلقت من فلسطين، دعوة عابرة، وإنما جاءت تعبيراً ملحّاً عن هذه الحاجة يستجيب إلى وعي الناس عهد ذاك. وإذا كانت هذ الشعوب قد خضعت، على مضض، لحكم الإمبراطوريات، فإنها عبّرت عن سخطها بأشكال مختلفة أخرى، ولم تتردد عن المجاهرة بهذا السخط حيثما تتوفر الفرصة المناسبة.

ماذا كان تأثير الفكر الإغريقي على هذه الشعوب؟

لقد تميز الفكر الإغريقي بمميزات خاصة، أبرزها أنه أعطى مكانة عالية للعقل، وتبوأت الفلسفة مكانة سامية في المجتمع الإغريقي وغدا للفلاسفة نفوذهم السياسي الملحوظ. لذلك صار يُنظر إلى الفرد بمقدار ما يملك من معرفة ورجاحة عقل. إن تحفيز النشاط العقلي والاستعانة بالعقل للنظر في الأمور جعل أحكام الناس أكثر واقعية. فإذا كانت أقوام الشرق آنذاك تميل إلى المبالغة في أحكامها وتكثر من استخدام الرمز ورسم الصور والتعبير الشعري ودفع الخيال من مسارب مختلفة، كان الفكر الإغريقي يميل إلى التعبير بالكلمة والمفاهيم. كانت الروح الشرقية نتاج ميثولوجيا فانتازية هي أقرب إلى عالم الطفولة في رسم الصور والمبالغة في التقدير بينما كانت روحية الإغريقي وفكره يميلان إلى التحليل والتوصل إلى النتائج من خلال المناظرات وعقد المقارنات.

تحت تأثير الفلسفة، لاسيما فلسفة أرسطو التي نما الإسكندر في ظلها اتجه الإغريقي للنظر إلى سر الحياة كمعطىً واقعي يرتبط بما حوله من طبيعة ودون ربط بالأسطورة وصورها الغامضة. كانت الفلسفة في بلاد الإغريق قد وضعت موضع النقد الحاد كل أشكال الدين التي جربها الإغريق من قبل. ولكن التجربة ذاتها كانت محصورة في إطار محلي، لم تكن تتخطى أحياناً حدود الدولة – المدينة... أما الآن فقد أصبح الإغريقي يواجه عالماً كاملاً، عالماً شاسع الأقاليم متعدد الشعوب والثقافات والتقاليد

والأديان. . . لكن هذا العالم بتعدده ظل واحداً يسوده الإغريق والتحكم في مصيره مرهون بإرادة فرد واحد هو الإسكندر. وإذا كانت حياة الإسكندر القصيرة لم تسمح بأن يتطور هذا الاعتقاد إلى حد التأليه، والاطمئنان إلى هذا التأليه في تفسير السرعة الهائلة التي تمت فيها السيطرة على هذا العالم الواسع، فإن هذا النزوع عبّر عن نفسه بمختلف الأساطير التي حيكت حوله بعد وفاته. غير أن نزوعاً كهذا كشف عن نفسه من بعد في وضع قريب مماثل في تأليه القيصر الروماني بعد أن امتدت إمبراطوريته شرقاً وغرباً.

في ميدانين من ميادين الحياة الروحية للإغريق عهد ذاك جرت تحولات مهمة في إطار الوضع الجديد الذي وجدوا أنفسهم فيه هما: الفلسفة والدين. وفي كل من هذين الميدانين أثّر الإغريق في الحياة الروحية للأقوام التي حكموها، كما تأثروا هم من جانبهم بها.

ظلت الفلسفة، مع التحولات الجديدة في حياة الإغريق هي الميدان الأهم من نشاطهم الفكري. غير أن اتجاهي الفلسفة الأساسيين السابقين: الأفلاطوني والأرسطي، تراجعا ليفسحا في المجال للأبيقورية والرواقية لتستحوذا على اهتمام الناس.

الاتجاهان يناقض أحدهما الآخر. تذهب الأبيقورية (Epicureanism) وهي مادية عفوية إلى تأكيد أهمية إدراك القوانين التي تحكم الطبيعة والجوهر الذري للمادة، وإعلاء شأن الجوانب الإنسانية في حياة البشر. ورغم أنها لا تنكر الآلهة كلية، إلا أنها تؤكد أن هذه الآلهة لا تلعب دوراً في حياة الإنسان، ورغم أن معارف الإغريق عن الطبيعة قد تنامت بفعل احتكاكهم بالأقوام الأخرى التي سبقتهم في هذا المضمار، لاسيما مصر وبابل، إلا أن مستوى معارفهم حتى ذلك الحين لم يتطور بعد إلى المستوى الذي يمكن أن تخرج فيه فلسفتهم هذه عن إطارها العفوي. ومع ذلك فإن ماديتهم هذه انعكست بلون ما في الفكر الفلسفي للأقوام الأخرى من بعد كما هي الحال لدى بعض الفلاسفة المسلمين كأخوان الصفا والفارابي وأبي بكر الرازي وابن سينا وابن رشد.

غير أن الاتجاه الآخر في الفلسفة الهلينستية، ونعني به الرواقية (Stoicism) هو الذي يهمنا هنا أكثر لسببين: أولهما أن الرواقية ذاتها جاءت كحصيلة مباشرة للتفاعل الذي نشير إليه بين الإغريق وشعوب الأقطار الأخرى في إمبراطوريتهم، إنها تماماً نموذج لما ندعوه بالفكر

الهلينستي[٦].

فمؤسس هذه الفلسفة، زينون، لم يكن يونانياً، وإنما هو فينيقي الأصل، ولد في قبرص. وإلى جانب الفكر الفلسفي الميتافيزيقي اليوناني جمعت الرواقية الأفكار التوحيدية وتأثيرات الفلك البابلي والنظرة العالمية. كان اهتمام الرواقيين ينصب في الأساس على سلوك الإنسان. كانوا يرون أن الكلمة الإلهية (Logos) هي التي تعطي للمادة الشكل الخاص الذي تبدو فيه، وهي وراء ما يجري في الطبيعة، وهي تقولب الأشياء طبقاً لغاية معينة ترسمها هي. وأن هذه «الكلمة» نَفَس يسري في جميع الأشياء، وهي التي تعطي للكل وحدته، وأن كل شيء له مكانه الضروري، والشر إذن مظهر ليس غير. . . وأن من واجب الإنسان أن ينظر إلى نفسه في إطار هذا الكل وهو عاجز عن أن يغير في طبيعة هذا الكل، وعليه أيضاً أن يقرّ بما هو خارج عن اختياره. وحرية الإنسان تكمن في التمييز بين قدرته وتلك القدرة الكلية خارجها، إن الشيء الوحيد الذي يقع ضمن إرادة الإنسان هو حياته الداخلية، خياله، رغبته، إرادته في التحكم فيها، وما عدا ذلك فلا سيطرة له عليه. إن حرية الإنسان تكمن في تحرير نفسه من الأهواء التي تشده إلى ما هوغريب عليه، وعلى الإنسان أن يطور تحمّله. إن الذين يجعلون من أنفسهم عبيداً للأهواء هم سيئو الحظ وسيعانون كثيراً، ومن يتخلّون عن المطايب لا يأبهون للشرور. على المرء أن ينسحب إلى نفسه، وساعتها بصفاء ذهن سيدرك القانون المقدس للكون الذي لا يمكن تغييره، وبذا يمتلك حريته الداخلية. إن جوهر ما تنشده الرواقية هو أن يتحلى المرء بالطمأنينة والصبر، والاكتفاء بالتأمل الهادئ لما يحيط به.

ولكن إذا كان لدى الإغريق ما يتقدمون به للأقوام الأخرى في ميدان الفلسفة، فإنهم في ميدان الدين لم يكونوا يمتلكون رصيداً يُعتد به تجاه أقوام سبقوهم في هذا المضمار. إن المعتقدات الدينية اليونانية، رغم ما مرت بها من تطورات، ظلت محدودة الأثر في عقول الناس. وكانت سلطة الإله لا تمتد إلى أكثر من حدود المدينة الواحدة. وكانت كل أشكال العبادات موضع سخرية الفلاسفة ونقدهم اللاذع. وقد تعرضت هذه المعتقدات إلى

(٦) الحضارة الهلينستية هي الحضارة التي تولدت في الشرق القديم نتيجة لتفاعل الحضارة الهيلينية اي الاثينية مع حضارات الأقوام التي حكمها الإغريق. وقد ظلت قائمة بعد قرون من ظهور المسيحية.

هزة عنيفة حين خرج الإغريق إلى العالم الواسع. في البدء حاولوا أن يفسروا سر نجاحات الإسكندر الهائلة بأسطورة ديونيسس، إله الخصب، إذ كانوا يرون في الإسكندر تجسيداً لقدرات هذا الإله. لكنهم بالاحتكاك مع الآخرين الذين سبقوهم في مضماري التوحيد والتجريد شرعوا ينظرون إلى آلهتهم بهذا المنظار، واتجه نظرهم صوب إله شامل القوة، يمتلك سلطاناً على مختلف الشعوب التي دخلت في إمبراطوريتهم. إن زيوس، كبير آلهة الأولمب لم يعد إله أثينا وحدها، وإنما هو شأن مردخ، أو بعل، رمز لقوة عظمى تحكم العالم برمته وتسيره وفق إرادتها. وقد عبّر، ڤارو، أحد كبار المتعلمين الرومان عن هذه الحقيقة بقوله «إنه لم يعد هناك فارق كبير في استخدام أي اسم إذا كان يعني شيئاً واحداً»[(٧)]. إن الإغريق هنا يكررون تجربة الأقوام التي سبقتهم في مجال التحضّر. . . فهذه انتقلت من تعدد الآلهة تبعاً لتعدد الظواهر والوظائف الطبيعية ومن مرحلة الإله الواحد لدولة المدينة الواحدة، إلى مرحلة الإله الواحد الذي يحكم السيطرة على الظواهر المتعددة والمناطق الواسعة التي تضم مدناً عديدة تؤلف الدولة الواحدة، الإله «القومي» الذي يمتد نفوذه إلى حيث تحكم هذه الدولة. وشيئاً فشيئاً لم تعد هذه الشعوب تنظر إلى آلهتها على أنها تلك التي تقبع في الهياكل المشيدة لها، وإنما أصبحت تميل إلى تجريدها بعد أن أصبحت تربط ما بين الظواهر الطبيعية المختلفة. واتسعت معارفها الفلكية حتى باتت تربط بين ما يجري في الكون كله وشرعت تبحث عن سر تلك القوة العظمى التي تسيّر هذا الكون كله. ومع ذلك فقد ظلت هذه الأقوام تخص آلهتها القومية بامتياز خاص، حتى يهوا، إله اليهود، الذين كان لهم السبق في عملية التجريد والتوحيد هذه، ظل إلهاً قومياً، إلهاً لليهود وحدهم، بينه وبينهم وشائج خاصة لا تتكرر مع الشعوب الأخرى، ولم يميلوا إلى فكرة التساوي أمام هذا الإله الواحد والتخلي عن امتياز العلاقة المباشرة معه إلا في الشتات، في النفي، (الدياسيورا)، ومن بعد حين اصطدموا مع المسيحية عندما اتجه مبشروها إلى خارج صفوف اليهود، وحتى هنا ظل الفكر اليهودي الرسمي يعارض مثل هذا التساوي.

من المهم أن ننتبه هنا إلى أن الأديان المحلية في الإمبراطورية الإغريقية

(٧) W. W. Hyde, Religions of the Past and Present, edited by J. Montgomery, London, Lippincott, 1918.

فقدت نفوذها السياسي بعد افتقاد السلطة السياسية التي كانت تسندها وتمتزج بها. لذلك بات يتعين على كل دين منها أن يعتمد على مزاياه الروحية الخاصة وتعلّق الناس به، لاسيما البسطاء منهم. وبمقدار ما كان لهذه المزايا من القوة كانت لهذا الدين الفرصة في التأثير على المعتقدات الروحية للآخرين. لذلك، فالإغريق الذين احتكوا باليهود، لاسيما وأنهم بعد عودتهم من بابل كانوا أكثر نضجاً في معتقداتهم الدينية، وبالبابليين الذين قطعوا شوطاً بعيداً في مضمار الفلك ومالت معتقداتهم الدينية إلى التجريد أكثر فأكثر، وبالفرس ومعتقدهم الأساس القائم على الصراع بين الخير والشر، لم يعودوا هم عين الإغريق قبل أن يغادروا أثينا، رغم أنهم لم يكونوا يجهلون كلية هذه المعتقدات من قبل[٨]. لذلك لم يكتفوا فقط بأن يتركوا في أغلب الأحيان لكل قوم حريتهم في عبادة آلهتهم الخاصة، بل سعوا هم إلى أن يوفقوا بين نظراتهم ونظرات هذه الأقوام، وأن يطابقوا بين تراتب آلهة الأقوام الأخرى والتراتب الذي أخذوا هم به في الأولمب. ولهذا السبب لجأ مؤرخوهم في رواية الأساطير البابلية مثلاً إلى إطلاق الأسماء اليونانية على الآلهة الآكادية والبابلية وفقاً للتراتب الذي أخذوا به في اليونان. لقد كان تأثير الشرق على الإغريق كبيراً إلى الحد الذي جعل الإسكندر، وهو الذي تلقى تربيته على يد أرسطو وتشرب بمفاهيمه العقلانية أن يقضي الليلة السابقة للمعركة مع داريوس في أربيل بالتنجيم وأعمال السحر استعداداً للمعركة.

بالمقابل، كانت ثقافات الشعوب المختلفة تتأثر بدورها بفكر الحاكمين الجدد سواءاً عبر الاحتكاك المباشر والحياة اليومية أو من خلال المراكز الثقافية التي أنشأوها. في المرحلة الأولى ظل الفكر الشرقي في أعماقه أسطورياً. لكنه مع الزمن أصبح لا يكتفي بالخيال وحده وإنما شرع يلجأ إلى المفاهيم العقلية ليصوغ منها نظرياته الخاصة. على هذا النحو أخذ البابليون يصوغون من معارفهم الفلكية نظرية خاصة تؤكد الارتباط المباشر بين الظواهر الفلكية وأحداث الأرض. إن التنجيم، الذي أخذ اسمه

---

(٨) يرى راولنسن أن هناك تماثلاً في التراتب الإلهي بين الإغريق والبابليين سابقاً للإسكندر وهو يفترض ان السكيثيين عند مرورهم في ما بين النهرين في القرن السابع قبل الميلاد حملوا المعتقدات الدينية البابلية معهم إلى اوروبا حين استقروا في البلقان. G. Rowlison, The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World, Vol.1, p.141.

ss

من مراقبة النجوم هو واحد من إفرازات هذه النظرية. وعلى نفس الشاكلة تطورت نظرية خاصة ذات مفاهيم عقلانية للثنوية والصراع بين الخير والشر وما يرتبط بها من حرية إرادة الفرد أو عدمها.

كانت الاحتلالات المتعاقبة منذ أيام الآشوريين قد أضعفت الأوجه المحلية للثقافات مزيحة بذلك العقبات التي تعترض سبيل الامتزاج فيما بينها. كذلك أسهمت التغييرات الديموغرافية التي لجأ إليها الآشوريون والكلدان بقسطها في هذا الشأن. غير أن هذه العملية وجدت أنسب أوضاعها في الاحتلال الإغريقي والاستيطان الإغريقي الذي رافقه وفي الدعوة إلى العالمية التي امتدت حتى أيام الرومان. ففي إطار هذه العالمية تمت ظاهرة تداخل الأفكار ونشأ ما يعرف بـ«التلفيقية» أو «التوفيقية» (Syncretism)، أي حركة التوفيق بين المعتقدات الدينية المختلفة. فلم تعد الشعوب تؤمن بمجرد المعتقدات التي ورثتها عن أجدادها بل أضافت إليها معتقدات الشعوب الأخرى المعاصرة. فقد امتدت الميثولوجيا البابلية إلى مناطق بعيدة وتبنتها الأقوام الأخرى مدخلة عليها تحويراتها الخاصة ومستبدلة الشخوص والأدوار والأسماء بما يتفق وتراثها الخاص. وحدث ذات الشيء بالنسبة للتنجيم والتنبؤ والسحر البابلي والمعتقدات الفارسية في الخير والشر والمثرا وغيرها. لقد عمت المنطقة عملية اختمار ديني واسعة. إلا أن هذه العملية لم تكرر نفسها في كل بلد بنفس الخطوط والوتائر والتجليات، وإنما عملت الظروف المحلية الخاصة على إعطاء وتيرة وأشكال هذا التحرك. وقد جاءت المسيحية من بعد لتصل بهذه العملية إلى ذراها. إن ظهور العبادات السرية في العالم الهليني – الروماني والغنوصية والفيثاغورية الجديدة والفلسفة الفيلونية (نسبة إلى فيلون الإسكندراني) والأفلوطينية والمسيحية والدعوات والمذاهب الدينية التي تلتها كانت كلها تجليات للعملية الواسعة من الاختمار التي شهدتها نهاية العهود القديمة. إنها نوع من الانبعاث الشرقي عبّرت فيه شعوب المنطقة عن شخصيتها الخاصة وردّت فيه على الاحتلال الإغريقي والروماني. وفي كل مكان كان يجري البحث عن «الخلاص» و«المخلّص»، وترسم له صور شتى. وكان أكثر تجليات هذا النزوع قد حدثت بين اليهود الذين سبقوا غيرهم في نضج المعتقدات الدينية. ففي الفترة المضطربة التي سبقت ظهور المسيحية انفجرت حركات عديدة كان يدعي قادتها أنهم هم المسيح الذي بشر به

الأنبياء اليهود من قبل[٩]. وكان نصيب بعض المراكز الثقافية والروحية كالإسكندرية (مصر) وأنطاكيا (سوريا) وأفسس (الأناضول) هو الأوفر حظاً من هذا النشاط.

في هذا الوسط الفكري والروحي الحي، وما أضافت إليه الصراعات المسيحية – الغنوصية من نشاط وحرارة طور المندائيون (الصابئة) أفكارهم ومعتقداتهم الدينية: تفاعل فكري خصب، ميل عام نحو التلفيقية في الفكر، إرث منوع من العبادات التي تمتد جذورها عميقاً في الماضي ولا تريد أن تغادر مسرح الحياة بسهولة وتتغذى من الميل للمحافظة لدى بسطاء الناس. إلا أن هذه الحقائق، رغم ما يؤكدها من شواهد تاريخية كثيرة تغيب، للأسف، في معالجات بعض الباحثين الذين يتعاملون مع المسألة وكأنها معطىً جاهز منذ بدايته. إن الأديان شأن كل الظواهر الأخرى في الحياة لم تنبثق فجأة ودون ممهدات تاريخية في المجتمعات التي ظهرت فيها، وإنما سبقتها تفاعلات عميقة في حياة هذه المجتمعات مهدت لتبلورها ولإيجاد الأرضية الاجتماعية الضرورية لتقبلها. كما أن الأديان التي زالت لم تُخل مسرح الحياة فجأة ودون أن تخلف وراءها أي آثار. ويمكن للمرء أن يعثرَ بسهولة على مثل هذه المخلفات في عقول الناس وممارساتهم. فعبادة تموز البابلية ليس فقط لم تنمح مرة واحدة وبسهولة من حياة العراقيين القدماء، بل وتركت آثارها حتىَ في حياة غيرهم من الشعوب المجاورة ولفترة طويلة من الزمن. كذلك ظل تأثير الفلك البابلي قائماً في عقول شعوب العالم القديم، بل حتى الآن هناك من يستطلع البروج الفلكية ليتبيّن ما تخبيه له الأيام وتتطوع بعض وسائل الإعلام لتنشر لوحات البروج هذه مشفوعة بتنبؤات لا أساس لها بالطبع. وظل التنجيم يحسب علماً لفترة طويلة[١٠]. إن المنهج العلمي في البحث التاريخي يرفض الافتراض بأن ظهور هذه الظواهر الحياتية قد انبثقت فجأة ودون تفاعلات عامة وخاصة تأخذ حيزاً في التاريخ. إننا لا يمكن أن نتوصل إلى حل للإشكالات التي تعترض سبيل البحث في منشأ الصابئة والأصول التي

(٩) يقول سوين وآرمسترونغ إن هذه المنطقة شهدت في هذه الفترة ظهور ما لا يقل عن دزينة ممن ادعوا أنهم هم المسيح الموعود. مصدر سابق، ص ٤٤٠.

(١٠) وضع الفيلسوف العربي الأول، الكندي، ٤٣ رسالة في ما دعاه بعلم التنجيم، كما يذكر الأب ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، راجع حسين مروة، الجزء الثاني من النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٥٠.

استقت منها إذ لم نجر مقابلات بينها وبين الأقوام التي أحاطت بها وما كانت تحمله من معتقدات. ولا عبرة في ما تزعمه الكتب الدينية لهذه الطائفة من أنها قد ورثتها عن آدم. فمثل هذا الزعم لا يستند إلى أية بنية مادية، والمراحل التي جرى فيها التدوين لم تعد خافية ولا مجال لأخذ الأساطير على علاتها.

الفصل الثاني

المندائية والدين البابلي

أثار وجود الصابئة، المندائيين، منذ ألفي عام في دست ميسان اهتمام الذين درسوا هذه الطائفة ومعتقداتها الدينية للبحث فيما يربط بينهم وبين البابليين، وما ورثوه عن الآخرين من معتقدات وأساطير وطقوس، لاسيما وأن عديداً من المؤرخين المسلمين ألمحوا إلى أن المعتقدات الصابئية برزت في بابل أولاً، ويورد بعضهم أسماء يقول عنها إنهم ملوك بابليون اعتنقوا الدين الصابئي[1]. ويذهب هنري لايارد، عالم الآثار البريطاني الذي أسهم في الكشف عن الآثار الآشورية إلى أن الدين الآشوري في أيامه المبكرة، وقبل أن تمسه التأثيرات الفارسية وغيرها (وهو امتداد للدين البابلي) كان صابئي المنحى، وهو، أي لايارد، وإن لم يعط تفسيراً لهذه الصابئية، إلا أن يفهم منه أنه يريد بها المنحى البابلي في التَركيز على دور الكواكب والظواهر الفلكية في تقرير سلوك الإنسان على الأرض، وبالتالي عبادة هذه الكواكب[2]. ويذهب راولنسن، الذي أكمل ما بدأه لايارد من تنقيبات، نفس المذهب في استخدام مصطلح «الصابئية» وفسرها بأنها العبادة البسيطة لـ«حشد السماء»، أي الشمس والقمر والكواكب

---

(١) يقول ابن خلدون (الجزء الأول، ص٢٢٩) إن بيوراسب ظهر أثناء حكم طمهورث، أول ملوك بابل (؟) ودعا إلى ملة الصابئة. وقال آخرون إن زان (؟) ملك بابل يدين بالصابئة، وإن النمرود (؟) من ملوك آشور كان على دين الصابئة أيضاً (الشيخ أحمد فهمي محمد، في هوامشه على كتاب (الملل والنحل) للشهرستاني، ج٢، ص٥٦ و٦٧).

(٢) A. H. Layard, Nineveh and the Remains, John Murry, London, 1849, Vol. II, p.439.

والأثير. . .[٣]. استناداً إلى هذا عكف عدد من الباحثين على البحث عن نقاط الالتقاء والاختلاف ما بين الدينين[٤]. ولكن ما إن يتقدم المرء خطوة أبعد، كما يلاحظ ياموچي[٥] في افتراض تطور ملموس لمجموعة ما حتى يواجه التعقيد وعجز المصادر عن تقديم ما يفي بهذا الغرض. ما هي الأسس التي تقوم عليها الافتراضات المختلفة؟

اعتاد الناس أن ينظروا إلى الأديان كطفرات خاصة في تأريخ معتقدات بعض الشعوب وسرى تأثيرها من بعد إلى الأقوام المجاورة أو البعيدة. وكان يُبحث، دائماً، عن مؤسس واحد لهذا الدين أو ذاك. حتى اليهودية، وهي أول دين توحيدي، لايزال ينظر إليها على أنها مجموعة معتقدات وتعاليم وأخلاق وطقوس «نزلت» دفعة واحدة، كاملة وجاهزة، منذ أيام موسى وسار عليها اليهود منذ ذلك الحين. فيما تؤكد الشواهد التاريخية أن هذا الدين تطور في مجرى قرون طويلة، وحتى بعد أن اتخذ شكله الرسمي ظهر من سعى إلى إدخال هذا التعديل أو ذاك عليه.

لم يسلم الدين البابلي من هذه النظرة. فلقد ظل يُنظر إليه على أنه ذات المعتقدات والطقوس التي توارثها البابليون عن السومريين والأكاديين مدخلين عليها التحويرات التي يتطلبها تحول بابل إلى مركز إمبراطورية واسعة. كما ينظر إلى المعتقدات البابلية في أواخر أيام الدولة البابلية الثانية على أنها ذات المعتقدات التي كان عليها الناس أيام حمورابي وما قبله. وفي اعتقادنا أن وهماً كهذا ناشئ عن افتقارنا إلى المعطيات التاريخية التي تكشف عن مضمون الدين البابلي في الفترة «التلفيقية» التي امتدت منذ الاحتلال الإغريقي[٦].

---

(٣) M. A. Rowlinson, The Five Great Monarchies of the Eastern World, London, 1862, Vol., p.139.

(٤) أهم مصدرين في هذا الشأن هما:
W. Brandt, Die Mandäische Religion, Leipzig, 1889.
G. Windengren, Mesopotamian Elements in Manidaeism, Uppsala, 1946.

(٥) Edwin M. Yamauchi, Gnostic Ethics and Mandaean Origins, Cambridge, Harvard University Press, 1970, p.73.

(٦) يلاحظ ياموچي استناداً إلى ما ذكره روستوفتسيف، المختص بدراسة الفترة الهيلنستية، أن القليل جداً من الوثائق المدونة المسمارية قد عثر عليها في أوروك وبابل تعود إلى تلك الفترة (ما نشر منها يرجع إلى ٧ – ٦ ق.م) ويشير أيضاً أن المصادر الآرامية والإغريقية والفارسية لا تضيف شيئاً مهماً (المصدر السابق، ص٧٣ – ٧٥).

تمثلت المصادر التي استند إليها الباحثون في الأساطير والمعتقدات والطقوس الدينية البابلية فيما كشفت عنه التنقيبات الآثارية في المدن الآشورية من مكتبات والوثائق والسجلات الخاصة بالمعابد التي اكتشفت في بابل ولجش وأداب وغيرها من المدن القديمة، وما نقله المؤرخون القدامى من إغريق وغيرهم عن الكاهن والمؤرخ البابلي بيروس الذي عاش أيام الإسكندر (القرن الرابع ق.م).

تتصف الديانة البابلية بصفات أساسية حافظت عليها طوال العهود التي مرت بها مع تحويرات وتطويرات تطلبتها المرحلة التي مر بها تطور الدولة. وأبرز هذه السمات هو التعدد الكبير في الآلهة. وكانت هذه الآلهة تجمع بين الخلود والقدرة على فعل ما لا يفعل البشر من جانب والصفات البشرية، الروحية والمادية، من جانب آخر. فهي تتزوج وتنجب وتتخاصم وتتصرف بمثل ما يتصرف به البشر. والآلهة تعبّر عن ظواهر الطبيعة الأساسية، العواصف، الصواعق، الأمطار، الفيضان... الخ والكون وما فيه من أجرام سماوية، وبعضها اختص بشؤون الحياة من موت وولادة وحب ومرض... الخ. والآلهة على نوعين: رسمية، تعترف حكومة المدينة أو الدولة بسلطانها، وأخرى يعبدها الناس ويقيمون لها المعابد الصغيرة في محلاتهم وقراهم وحتى في بيوتهم أحياناً. وإلى جانب كل هذه هناك الآلهة العظيمة التي يمتد سلطانها لكل الدولة ويقدسها الجميع وباسمها يُنصّب الملوك أو تجري الحروب... الخ وقد توارثت الأقوام عبادتها منذ أيام السومريين... وكانت لهذه تُشيّد المعابد الكبيرة ويحرص الملوك على ترميمها وتجديدها، وتتغير منزلتها أو يتغير التراتب فيما بينها تبعاً للتطورات السياسية، وكان يتطوع الناس لخدمة معابدها، وتقطع لها الأراضي، ولها طقوس خاصة بها. وحول هذه الآلهة العظيمة دارت أساطير عديدة كانت تتوارثها الأقوام والأجيال[7].

(٧) حول الأساطير البابلية راجع:
George Smith, The Chaldean Accounts of Genesis, New York, Scribner, Armstrong and Co., 1876. Lewis Spence, Myths of Babylon and Assyria, London, George G. Harp and Co., 1916., D. A. Mackenzie, Myths of Babylonia and Assyria, London, Gresham Publishing Co.
Hooke, Samuel Henry, Babylion and Assyrian Religion, London, Hatchinson, 1953.

وحول الدين عامة والطقوس راجع: طه باقر، مصدر سابق، صص ٣٣٠ – ٣٣٩.

ورث البابليون المعتقدات الدينية للسومريين والأكاديين، لكنهم أدخلوا عليها تعديلات معينة تتعلق بالتراتب الإلهي تجعل من الإله الشاب مردوخ ابن الإله إيا، إله الماء، كبيراً لجميع الآلهة. وقد ورث الآشوريون الدين البابلي لكنهم جعلوا من الإله آشور شريكاً للإله مردوخ في رئاسة البانثيون الإلهي. وحين عاد البابليون إلى الحكم بعد إسقاط الدولة الآشورية، واصلوا ذات التقاليد الدينية.

منذ أن أقام البابليون دولتهم بدأ ميل يظهر نحو التوحيد والتجريد[٨]. فإنه وإن ظل ينظر بإجلال إل آنو، إله السماء، وأنليل، إله الأرض والهواء، وإيا، إله المياه المحيطة بالأرض، فإن مردوخ بات هو الإله الأول، إله الكون كله. إلى جانب هؤلاء نشأ ثلاثي آخر، ذو أهمية عملية تبدو آثارها في النقوش والكتابات التي تحفر على أحجار الحدود التي تنصب عند حدود القطع الزراعية، وكذلك في الألواح التي تدون عليها نصوص العقود التجارية وغيرها. ويتألف هذا الثلاثي من: سن إله القمر، وشامش إله الشمس، وعشتار إلهة الزهرة التي تمثل الأمَ الكبرى ومصدر الحياة والخصب. وغدت هذه الآلهة الثلاثة منذ حكم البابليين القوى الرئيسية التي يستند إليها الإنسان والمكلفة بحياته. ومنذ الألف الأول ق.م أصبح الاتجاه نحو التوحيد يزداد وضوحاً. فقد بات الإله نابو (وهو ابن الإله مردوخ) يحتل مركز الصدارة من اهتمام وعبادة الناس. إن العبارة التي باتت تتكرر أكثر: «ثق بنابو ولا تثق بإله غيره» تشير بوضوح إلى أن تعدد الآلهة القديم أصبح يَواجه تياراً معاكساً لهذا التعدد. وقد أصبح نابو يخاطب ويوصف بكل صفات مردوخ وإليه ينسب خلق البشرية.

ولكن، إذا كان الناس، وقد اتسعت نظراتهم نحو الحياة والكون والطبيعة كثيراً، شرعوا يميلون إلى إرجاع ظواهر الطبيعة المختلفة إلى محرك واحد، وشرعوا يطوّرون هذه النظرة تدريجياً، إلا أنها، على العموم، لم تؤدِّ حتى

(٨) لعل من أكثر الأمثلة سطوعاً على هذا الاتجاه الترنيمة البابلية التي تعود إلى الألف الأول قبل الميلاد، والتي غدا فيها عدد من الآلهة الكبار اقانيم للإله نينورتا، إله الحرب (وهو ايضاً إله ننجرسو، إله مدينة لجش):

عيناك، يا إلهي، هما عينا إنليل وننليل،
شفتاك، هما شفتا آنو وأنتو،
رأسك، هو رأس اداد الذي صنع السماء والأرض،
حاجبك هوحاجب شالا، قرينته المحبوبة التي تشرح القلوب،
رقبتك هي رقبة مردوخ.

ذلك الحين إلى توحيد أصيل. وكانت هذه النظرة تتم في مستويين: مستوى ذي طبيعة ثيولوجية في أوساط الكهنة، وأخرى دونها، تتألف من العبادات والطقوس التي مارسها العامة. وقد لعب تطور المعارف الفلكية دور المعجل في تطور هذه النظرة.

ومع ذلك، فإن عديداً من الذين عالجوا الدين البابلي وقفوا به عند المستوى الذي تحدثت به ما اكتشف من ألواح مسمارية أو ما تناقله المؤرخون الكلاسيكيون عن بيروس، المؤرخ البابلي. إن راولنسن، على سبيل المثال، يحدثنا أن من الممكن تماماً أن يكون الكهنة والذين هم على حظ من المعرفة من البابليين آنذاك، قادرين على إعطاء التفسيرات الضرورية للتوفيق ما بين التعدد الواضح في الآلهة طبقاً لتعدد الوظائف الطبيعية والحياتية، والميل المتزايد نحو التوحيد. وينبه إلى أن المؤرخين اليونانيين إيوسبيوس (Eusebius) وسنسيلوس (Syncelleus) قد نقلا عن بيروس ما يوحي بهذا الشيء، غير أنه لم يذهب في توضيح طبيعة هذه التفسيرات[٩]. ربما تكون مصادره ذاتها تفتقر إلى التفصيلات التي ننشدها، وهذا ما نرجحه. على أية حال، فإن التنقيبات في أوروك (الوركاء) أشارت إلى أن العبادة السابقة تواصلت فيها حتى القرن الثاني قبل الميلاد. وفي بابل، ظل الكهنة في المعبد يقدمون القرابين للإله بيل حتى القرن الأول الميلادي[١٠].

إن مصادر عديدة تحدثنا أن آخر الملوك الكلدانيين، نابونيد، قد أدخل تغييرات دينية تشير إليها الألواح المسمارية. وكذلك أدخل تكييفات معينة في عمارة الهيكل. إن النصوص المشار إليها وضعت للدفاع عن مصالح الكهنة البابليين لإدخاله بدعة عبادة إله القمر. والثابت هنا أن نابونيد قد اصطدم بكهنة المعابد البابلية (وكان في بابل وحدها ١١٧٩ معبداً) وأنه عزم على وضع حد للاستغلال الاقتصادي الذي كان يمارسه كهان المعبد، وتعيين موظفين ملكيين للإشراف على شؤون المعابد الاقتصادية. لقد تحولت هذه المعابد أو الهياكل إلى مراكز اقتصادية واجتماعية مستقلة عن الحكومة تقريباً. واتسعت نشاطاتها الاقتصادية لتشمل استئجار العمال

(٩) G. Rowlinson, The Five Great Monarchies of the Eastern World, London, 1862, Vol. 1, p.138.

(١٠) E. Yamouchi, Ibid, p.72.

والعبيد لحرث الحقول وحصدها وكري الأنهار وغيرها. وكانت أرباح المعبد تذهب إلى الكهنة إذ أن ما يحتاجه المعبد ذاته من خدمات كان يؤديها الأفراد (ذكوراً ونساءاً) الذين كانوا ينذّرون منذ صغرهم لخدمة المعبد دون أجر، ويتولى المعبد إطعامهم وإكساءهم وإيواءهم. وقد كان ملوك بابل قبل نابونيد يشاركون بأرباح المعابد بمقدار الخمس. وقد دفع موقف الملك نابونيد هذا إلى تواطؤ رجال الدين مع الملك الفارسي كورش للإطاحة به وتسهيل احتلال بابل[11].

كان نابونيد ابن كاهنة معبد إله القمر في مدينة حرّان (وربما حفيدها). وكانت هذه قد عُرفت بتقواها وبنفوذها الروحي الواسع وقد عمّرت طويلاً. وكان الملك ذاته قد عُرف بورعه وبولعه بالتنقيبات الآثارية. وحين شعر بالخطر الذي يتهدد مملكته من الفرس سعى لتحصين حران ليجعلها عاصمة له عند الطوارئ. وكانت تربط الكلدانيين بالقبائل العربية التي تسكن شمال الجزيرة العربية روابط تجارية قوية. وقد دفعته هذه المصالح إلى أن يقيم حاميات ومستوطنات له في تيما (تيماء) وأدومو (دومة الجندل) ويتريبو (يثرب) وأسكن فيها بعض البابليين. فهل لهذا التوطين من أثر في نشوء التيار الديني الذي عرف باسم الأحناف من بعد؟ إن الباحث الأركيولوجي يوليوس ليڤي يرى أن اعتكاف نابونيد في واحة تيماء سبع سنوات كان مردّه الدافع الديني في الأساس، وهو يرى جدته (كاهنة معبد إحلحل، معبد القمر في حرّان) ترجع في نسبها إلى القبائل الآرامية – العربية التي كانت تقطن واحة تيما، وأنه بتأثيرها، وسيراً على نهج أسلافه، الملوك الآشوريين المتأخرين، نشط لإحياء عبادة الإله سن، إله القمر، وتعمير معبده في حران، ووهب ابنته لخدمة معبد إله القمر في أور، وأن ولعه في التنقيب جاء بدافع الكشف عن معابد إله القمر في الماضي السحيق، وأنه اختار تيماء، التي كان يدين أهلها بعبادة إله القمر، لكي يتفرغ روحياً لإحياء هذه العبادة. غير أن الباحث ليڤي يذكر عرضاً، ودون شاهد تاريخي أن سكان تيماء هذه كانوا من الصابئة. أما ما هي صابئية هؤلاء، وما هو مضمون عبادة الإله سن فهو لا يحدثنا بشيء. غير أن طه باقر يذكر أن نابونيد اهتم بعبادة إله القمَر في ضوء التيارات الدينية التي تميزت بانتشار آراء التوحيد، وأنه أحدث تغييرات في المعتقدات

(١١) طه باقر، مصدر سابق، ص٥٥٩.

الدينية والشعائر الخاصة بها والتخفيف من حدة الشرك بجعل العبادة تتركز حول الإله سن دون نبذ عبادة الآلهة الأخرى(١٢).

لعب اليهود، فيَ هذه الفترة، دوراً ملحوظاً في الحياة الروحية للبلاد إلى جانب نشاطهم الاقتصادي بالطبع. فقد نشطوا للتبشير بدينهم واستطاعوا كسب أعداد كبيرة من السكان في المدن والأرياف إلى دينهم، ليس في بابل وما يحيط بها وحسب وإنما في جنوب ما بين النهرين وفي أربيل ومنطقة نصيبين وديار بكر وغيرها أيضاً. ويلوح مما ورد في سفر دانيال أنهم كانوا ذوي حظوة في القصر الملكي. لقد كان وجودهم في بابل التي سبقتهم في مضمار التحضر فرصة لاختبار معتقداتهم في ضوء المعتقدات البابلية والفارسية وغيرها، والتفاعل مع الجماعات المختلفة من سكان بابل. كان هذا التفاعل سبباً في أن تتمايز مواقف اليهود ذاتها هنا: شدد وجود اليهود في بابل لدى بعضهم النزوع نحو التمايز عن الآخرين واتخاذ دينهم رمزاً لهويتهم وجعل (يهوا) إلهاً قومياً لهم. فيما اتجه آخرون إلى التخلي عن كثير من معتقداتهم السابقة للسبي، وتطوير نظرتهم نحو إلههم، يهوا، ليغدو إلهاً يُعبد في كل مكان.

بوسعنا كذلك أن نتتبع التأثيرات التي تركها الدين البابلي في عقول الأقوام الأخرى المجاورة للبابليين كالفرس. ومن يمعن النظر في الأساطير البابلية سيلمس الجذور الأولى لفكرة الصراع التي تتسم بها الثنوية الفارسية. ومع أن هذه قد تطورت من بعد على يد زرادشت واتخذت ألوانها الفارسية الخاصة التي عُرفت بها وخرجت بها إلى العالم لتؤثر هي بدورها في معتقداته الروحية فإنها، تظل مع ذلك، بابلية الأصل أو الأصح سومرية الأصل.

في هذا الجو من التفاعلات الغنية التي كانت تتم في الإطار الهيلنستي الذي تحدثنا عنه في الفصل الأول يُنظر إلى التماثلات بين الدينين البابلي والمندائي. ولكن، مع أن فكرة البحث عن أصول هؤلاء المندائيين بين من بقي من هؤلاء البابليين، أو بين من اندمج معهم من الجماعات الآرامية تظل تغري المرء، فإن الافتقار إلى البيّنات المادية، لا يسمح للمرء بأن يقطع

(١٢) Julius Lewy, The Late Assyro-Babylionian Cult of Moon and its Culmination of the Time of Nabonidus, Hebrew Union Collage Annual, Vol. XIX, 1945 - 1946.

(راجع أيضاً الهامش رقم ١٩ في التمهيد) وطه باقر، المصدر السابق، ص٥٥٢.

ss

بشيء كما لاحظ ياموچي عن حق، كما أشرنا سابقاً.

من الضروري، ونحن نشرع في المقارنات، أن ننتبه إلى أن التغيرات التي طرأت على المعتقدات الدينية، كما عكستها كتبهم الدينية ذاتها، لم تتم في إطار حركة معينة قادها مصلح ديني واجتماعي ورسم لها خط تطورها اللاحق وفق أسس واضحة. إن المسافة الزمنية التي تغطيها هذه التعديلات أو التنقيحات تمتد إلى بضعة قرون، من أيام المسيحية الأولى وربما قبلها بقليل، حتى الفتح الإسلامي للعراق في القرن السابع، وحدثت في إطار تفاعلات وصراعات عديدة مع المعتقدات المحيطة بها: بابلية وفارسية ويهودية وغنوصية ومسيحية وأخيراً إسلامية. إن مثل هذه التغيرات تتم في الوعي الاجتماعي الذي يتصف بحد ذاته بنوع من الاستقلال النسبي تخرج به أحياناً عن المقايسات الموضوعية. كما أنها لا تتم في إطار التفكير وحده وإنما تندرج ضمنها الإنفعالات والخيال وحتى الأساليب التعبيرية.

إن الدين، كما يلاحظ أنجلز، «يحتفظ دائماً باحتياط معين من التخيلات الموروثة عن الأزمنة السابقة، لأن التقليد في جميع الميادين الفكرية، بوجه عام، هو قوة محافظة كبرى، ولكن التغيرات التي تحدث في احتياط التخيلات هذا، تحددها العلاقات الطبقية، أي العلاقات الاقتصادية التي تقوم بين الناس الذين يقومون بهذه التغيرات»(١٣). إن الغالبية العظمى للناس الذين كانوا يقطنون جنوب العراق كانوا من الفلاحين والصيادين والحرفيين البابليين والآراميين والصابئة المندائيين الذين توالت عليهم الحروب والاحتلالات وما كان يقترن بها من نهب واضطهاد وتدمير. لقد بات هؤلاء الناس ينشدون الخلاص. وفي لجة الصراعات السياسية والدينية والمذهبية فقدوا الثقة بنيل هذا الخلاص على أرض الواقع وصاروا يبحثون عنه في السماء، وكان انحياز الصابئة إلى مثل هذا النوع من الخلاص، وليد هذا الوضع بالذات، وليد البحث عن إيمان يمنحهم أكبر قدر من التحمل على الأرض. على هذا النحو صيغت معتقداتهم بشأن الآلهة والسماء والأرض والخلق والموت وما بعده بالشكل الذي يوفر لهم راحة البال والاطمئنان أو القناعة بـ«الخلاص» الموعود حاملة معها بصمات الأديان المحيطة وفي مقدمتها الدين البابلي.

---

(١٣) ف. انجلز، لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، المختارات، موسكو، دار التقدم، ج ٤، ص ٦٠.

فلننظر بما يجمعها مع الدين البابلي:

كلا الديانتين تنزلان الماء منزلة عالية. إن البابليين، ومن قبلهم السومريون والأكاديون، كانوا يرون في الماء مصدر الحياة. كان السكان الأوائل لوادي الرافدين، لاسيما في المناطق الجنوبية، ترى أن الماء يدخل في كل جانب من جوانب حياتهم: غذاؤهم من الزرع والصيد في الأهوار والأنهار. بيوتهم تُبنى مما تنبته الأهوار. الطمي (الغرين) الذي كان يحمله النهران يوفر لهم الأرض التي يزرعون ويسكنون؛ المياه تتهددهم بفيضاناتها. يحفر الفرد الأرض فتنبثق المياه، يقفز إلى الماء ليخرج نظيفاً مما علق به من تراب. . . الماء ينطوي على أسرار عديدة: حيثما يولّي المرء وجهه فثمة الماء. الماء فوق الأرض، في السماء، تحت الأرض، يحيط بالأرض. . . في الماء، إذن، تكمن القوة التي تتحكم بحياة العالم. لا عجب، إذن، أن انتهوا إلى أن آبسو (أكادية) أو آبزو (سومرية)، وتعني هاوية المياه العذبة، وقرينته تي آمت (مياه البحر المالحة) هم مبدأ الخلق، اللذين لا أول لهما ولا آخر. ومنهما تولّد الآلهة الآخرون بعد عصور. وقد ظل العراقيون من بعد يتوارثون تقديس الماء، واعتباره أداة التطهير. لقد كان من تقاليد الطقس اليومي للمعبد البابلي أن يجري غسل تماثيل الآلهة، ورش المعبد بالماء الطاهر[١٤]. وفي السحر البابلي كثير من الإشارات إلى دور الماء. ففي تعويذة أريدو يُلزم من يجري له التعزيم بالتطهير بالماء[١٥]. ويُلزم المريض «الذي تلبسته الروح» بأن يتطهر بالماء أولاً[١٦]. أما بالنسبة إلى المندائية، فالماء هو مصدر الحياة ذاتها. فرجل الدين الذي يتهيأ لتعميد أحد المندائيين يتعيّن عليه أن يبدأ بما يُدعى بـ«الرشامة» (الوضوء)، وتجري عند النهر الجاري، ويفتتحها بقوله: «السلام والنزاهة لك يا أبا الآباء الملاك (برياوس)، أبا الماء الجاري العظيم، ماء الحياة». ويقول، وهو يغسل يديه في الماء الجاري: «هَليني إيدَن بكُشطا وإسفَن بهيمنوثا ومَليلنن بَملاي دْ زيوا وإسهي طابون بأصَري دْ نهورا» (أطهر يديّ بالعهد وشفتي بالإيمان لينطقا بكلام النور، وأفكاري تدخل في عقيدة النور). ويقول، وهو يمسح جبهته بأطراف أصابعه المبللة من اليمين إلى اليسار – ثلاث مرات:

(١٤) Hooke, Ibid., p.47.

(١٥) Spence, Ibid., p.270.

(١٦) Hooke, Ibid., p.131.

ss

أنا (ويذكر اسمه الديني – الملواشة)[١٧]، «رشمنا بروشما دْ هيّي شما دْ هيي وشما دْ مندا دْ هيي مَدخَر إلي» (أنا فلان بن فلانة، ارتسم برسم الحياة، اسم الحي واسم عارف الحي[١٨] منطوقٌ عليّ). ويقول وهو يغسل أذنيه ثلاث مرات: «إدني شمُن قالا دْ هيي» (أذناي تصغيان لأقوال الحي). ويقول وهو يستنشق رائحةَ الماء الجاري وهو يغترفه ثلاث مرات: «نَهيري آره ريها دْ هيّي» (أنفي يستنشق رائحة الحياة). ويعيد تأكيد معنى الماء مع باقي الحركات التي يؤديها خلال وضوئه هذا. ويُعتقد أن للماء قدرة على التطهير، ولذلك يترتب على كل من يمس جثمان الميت، وكل امرأة تحيض، والرجل والمرأة بعد الاتصال الجنسي، أن يرتمس في الماء الجاري لكي يتطهر من النجاسة.

وفي (القلستا)، وهو الكتاب الذي يتضمن نصوص الطقوس والمراسم ترد هذه الترَنيمة:

«*قبل أن تتحول الينابيع*
وقبل أن يحدث الإيقاظ خارجاً (؟!)
وقبل أن تأتي إلى الوجود،
كنت أنا موجود في العالم (المتحدث هنا هو مندا دْ هيي، أي عارف الحي)
إنه صوت الماء الحي
الذي حوّل الماء العكر
نبعاً، وتحول إلى ماء صاف،
تدفق وأزاح العكَر»[١٩].

ويُقرن الماء الجاري، أو الماء الحي كما يقولون، بالنور. ففي ترنيمة أخرى من الكنزا – اليمين، الرسالة ١٥، الفقرة ١٩ تقول النفس الهابطة إلى الظلام:

«. . .
إن الملاك الذي كان يرافقني من بيت الحي العظيم (أو الحياة العظمى)

---

(١٧) الملواشة: هي الاسم الديني للمندايي، وتجري المراسيم له بهذا الاسم. ويتالف من اسمه واسم أمه، ويُختار الاسم من لائحة بالأسماء الدينية المحببة طبقاً لحساب الشهر واليوم والساعة التي ولد فيها. ويضاف له اسم الأم الذي اختير من قبل بنفس الطريقة.

(١٨) تترجم كلمة هيّي بالحي أو الحياة وكلاهما وارد.

(١٩) W. Forester, Gnosis, A Selection of Gnostie Texts, Oxford, Clarendon Press, p.19.

وهو يمسك بيده عصاً من الماء الحي،

...».

إن من يقرأ الأدب المندائي يجد كثيراً من الأمثلة التي تمجد الماء الحي، وتقرنه بالحياة تارة وبالنور تارة أخرى.

والمندي (معبد الصابئة)، وكان يُلفظ قديماً مندا (صيغة المفرد من مندي)، وقد يسمى أيضاً مشكنا وتعني البيت (والبابليون يدعون معابدهم بـ[البيت – إي])، ليس سوى كوخ صغير من القصب المطلي بالطين يبنى بمقاسات خاصة، وهو ذو باب ضيقة بطول قامة الإنسان المتوسط، ويبنى على الأرض غير المبلطة، والفتحة الوحيدة فيه هي الباب التي تواجه الجنوب لكي يتجه من يدخله نحو الشمال، نحو النجم القطبي حيث يتجه المندائيون في صلواتهم. ولا تجري فيه أية شعائر دينية يجوز للعامة أن تشارك فيها. وأمامه بركة أو حوض من الماء يرتبط بقناتين في مجرى الماء الجاري تسمحان بجريان الماء في البركة. والمندي يطهر سنوياً وفق طقوس خاصة بالماء الحي بعد أن يُحاط بأخاديد رفيعة على سطح الأرض تدعى «ميسرة»، وهي تكوّن حدوداً للمندي لا يجوز تخطيها من جانب أي شخص غير طاهر[٢٠]. إن المندي بشكله هذا لا يختلف في شيء عن أكواخ الفلاحين في جنوب العراق قرب الأهوار إذا استثنينا المقاسات والشروط الدينية الأخرى. الذي يهمنا هنا أن هذا المعبد يذكر بالمعابد البابلية في مراحل العبادة الأولى، حيث كان يوضع تمثال الإله في كوخ صغير مبني من القصب والطين. ويجلس فيه الكاهن وإليه يلتجئ الناس التماساً للمشورة. وقد عُثر في رقيم مشهور من (كيش) على صورة هذا المعبد[٢١].

ويلتقي المندائيون بالبابليين في تحريم حلق اللحى وشعر الرأس. فالدين المندائي يحرم قص شعر اللحية والرأس، ورغم أن عامة الصابئة لا يتقيدون بهذا التحريم اليوم، إلا أن رجال الدين منهم ملزمون تماماً بهذا التحريم، فهم يتركون لحاهم لتطول وشعر الرأس يضفرونه كالنساء. وتذكرنا (الرستة)، لباس التعميد الأبيض لدى المندائيين، باللباس الأبيض

---

(٢٠) طقوس تطهير المندي طويلة ومعقدة يمكن لمن يرغب في الاستزادة أن يعود إلى الفصل الثامن من كتاب دراور، الصابئة والمندائيون، ترجمة نعيم بدوي وغضبان رومي، منشورات مكتبة الاندلس، بغداد ١٩٦٩. وحول التطهير بالماء أنظر سبينس (مصدر سابق) ص ٢٧٠.

(٢١) ص. هـ. هوك، ديانة بابل وآشور، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٨٧، ص٧٦. اعتمدنا الترجمة العربية في الأساس إلا في حالات خاصة أشرنا إليها.

الذي كان الكهنة البابليون يرتدونه عندما يؤدون وظائفهم الدينية. لقد كان الكهنة البابليون في الأزمنة الأولى يمارسون الطقوس الدينية وهم عراة، لكنهم صاروا يلبسون اللباس التقليدي للكهنة من بعد وهو من الكتان الأبيض. وفي كتابها (المندائيون في العراق وإيران) تشير السيدة دراور إلى التشابه الكبير بين اللباس الديني للبارسيين ونظيره المندائي والأحكام الدينية التي تتعلق بأجزاء هذا اللباس لدى الجماعتين[٢٢]. ليس من المستبعد أن تكون إحداهما قد أخذت هذه التفاصيل والأحكام من الثانية، ولكن على العموم، فإن كليهما قد اقتبس هذا التقليد من البابليين والمهم أيضاً أن اختيار اللون الأبيض جاء تعبيراً عن الطهارة والنور.

وفي بابل، كانت الكهانة وراثية، وكان الأب يتولى نقل المعلومات التي تتعلق بالوظائف الكهنوتية إلى ابنه، وهو يحرص على تعليمه قراءة وكتابة الخط المسماري، وحفظ الأدعية والتراتيل، وكانت معرفة الطقوس محصورة بين الكهنة ومن يُعد من الأبناء ليكون كاهناً. وغالباً ما كانت النصوص الدينية تنتهي بالعبارة التالية: «هذه الطقوس التي سوف يؤديها يحق للمُريد أن يطلع عليها، ولا يحق لغير هؤلاء أن يطلع عليها وإلا قصرت أيامه، وعلى المريد أن يعلمها مريداً غيره. أما الدنيوي فلا يجوز أن يراها، فهي من الأشياء التي حظرها كبار الآلهة: آنو وأنليل وإيا»[٢٣].

وهذا ما ينسج على منواله المندائيون. فمع أنه ليس هناك من نص ديني يلزم بحصر وظيفة الكهانة في عوائل بذاتها، إلا أن هذه الوظيفة كادت أن تكون كذلك حتى العقود الأخيرة. فلقد ظل الآباء يعدون أبناءهم لأداء هذه الوظيفة، ويعلمونهم منذ نعومة أظفارهم اللغة المندائية، قراءة وكتابة، ويدربونهم على حفظ النصوص واستظهارها. وتشدد تعاليمهم على صون «الأسرار» الدينية التي لا تُباح إلا للمرشح الديني (الترميذة) حين تجرى الطقوس لترسيمه، وهي لا ترد مدونة في أي نص ديني، وإنما ينقلها له الرجل الديني الذي يشرف على إعداده أثناء طقوس الترسيم. ولا يجوز لرجل الدين أن يرددها أمام أحد حتى وإن كان هذا مندائياً، ولدى إجراء الطقوس يجري ترديدها همساً لكي يتعذر على أحد أن يسمعها بوضوح

(٢٢) اي. س. دراور، المندائيون في العراق وإيران (الترجمة العربية وردت بعنوان الصابئة المندائيون) الفصل الثالث، هامش رقم ١.

(٢٣) هوك، مصدر سابق، ص٨٤.

بمن فيهم من يُجرى له الطقس. ويذيّل الناسخون ما يستنسخونه من كتب دينية بتوصية تحرّم أن يطّلع عليها من هو غير صابئي. فيكتب من نسخ ديوان (ملفوفة) «آلما ريشيا ربّا» (العالم الأول العظيم) في خاتمة تذييله للنسخة: «عسى أي شخص يقع بين يديه هذا الديوان أن يخفيه ويحرص عليه حتى لا تستطيع قوى السبعة أن تهيمن عليه، وإن «الحي» ينشرح لذلك ويمسك مندا دْ هيي (عارف الحي) بالعهد يديه»(٢٤). إن التشديد في السرية إلى هذا الحد تسبب في ضياع بعض من أدبهم. ومن المرجح أن تكون الأسرار الدينية التي تنتقل شفاهاً قد ضاعت مع هلاك كل رجال الدين في طاعون ١٢٤٧هـ الذي يشير إليه من استنسخ ديوان «تعميد هيبل زيوا» في تذييله(٢٥).

طبقاً للطقوس المندائية عند الوفاة، فإن الأربعة الذين حملوا جثمان الميت إلى قبره يودعونه في القبر، ويُهال على الجثمان التراب حتى يغدو رابية صغيرة. يرش بعدها رئيس الأربعة على الرابية الماء ليبللها ثم ينحني عليها ليختمها وهي مبللة من جوانبها الأربعة بختم يحمله يُدعى «سكين دوله». ثم يرسم حول القبر بالسكين ثلاثة دوائر مقفلة تحيط الواحدة بالأخرى وتدعى «ميسرة» وهي حدود لا يجوز لأحد تخطيها وإلا تعرض إلى النجاسة. وبعد ثلاثة أيام يعود ليزيل هذه الدوائر ويزيل بذلك التحريم على مس القبر. ويعتقد الصابئة أن نفس الميت لا تأخذ سبيلها إلى الصعود نحو السماء إلا بعد ثلاثة أيام من الوفاة. وخلال هذه الأيام الثلاثة، تظل النفس تحوم ما بين القبر وبيت الميت. بعد الأيام الثلاثة تأخذ سبيلها إلى السماء مارة بسبعة مراكز للمراقبة تدعى «مطراثي»، حتى إذا استطاعت أن تجتاز هذه المراكز السبعة (ولاجتيازها شروط معينة) تجتاز جسراً دقيقاً يوصلها إلى مركز الملاك «أباثر» الموكول بمحاسبة الموتى.

نفس الصورة تقريباً يجدها المرء لدى البابليين. فروح الميت عندهم تبقى تحوم ثلاثة أيام بعد إيداع جثمانه في القبر. بعدها تبدأ الرحلة إلى ما وراء العالم وتجري محاسبة الروح على يد الـ«مثرا» ومن ثم على يد

---

(٢٤) Drower, E. S., A Pair of Nosoraean Commentries, Leiden, Brill, 1963, p.52.

وقوى السبعة تعني القوى الشريرة (غير المندائيين)، اي اتباع الكواكب السبعة.

(٢٥) Drower, The Haran Gawaita and the Baptizm of Hibil-Ziwa, Citta Del Vaticana, 1953, p.95.

الـ«راشنو» الذي يتولى وزن أعمال الميت الخيرة والشريرة. وحتى إذا مال الميزان نحو جانب الخير فلازال أمام الروح البابلية أن تقدم «كفّارة» عن الذنوب ولطلب الرحمة وهذا ما يقابل «المسخثة» التي تقام للنفس المندائية للغرض ذاته. أما من ثقلت موازينه فالجسر الذي يتعين اجتيازه في الحالتين يغدو دقيقاً كالشعرة قد تسقط منه إلى هاوية لا قرار لها(٢٦).

نتوقف الآن عند مسألة دار حولها جدل طويل أسهم فيه عديد من الباحثين ونعني بها العلاقة بين الأسطورة المندائية والأسطورة البابلية بشأن أصل الكون. لقد جرت أبحاث كثيرة لإرجاع عدد من الأساطير التي وردت في (العهد القديم) ومن سار على منواله بشأن أصل الكون والطوفان وأصل الإنسان إلى الأساطير البابلية. وقد وضعت الألواح المسمارية المكتشفة في المدن الآشورية والبابلية موضع التساؤل كثيراً من الروايات والقصص والأحداث والأشخاص التي ورد ذكرها في (العهد القديم). ليس غريباً أن تتأثر الميثولوجيا المندائية بنظيرتها التي تجاورها في المكان والتي تسبقها في التاريخ(٢٧). من الجانب الآخر فإن المعتقدات المندائية التي برزت كحصيلة لتطورات فكرية وروحية تالية في فترة تميزت بالتفاعل الكبير كان من المنطقي والحال هذه أن لا تتطابق مع البابلية، لاسيما وأنها قطعت شوطاً واضحاً في عملية التجريد والتوحيد.

لننظر، أولاً، في الأسطورة البابلية للخليقة المعروفة باسم إينوما ايليش. المصادر التي نقلت الأسطورة إلينا (وهي نفسها أساطير سومر وأكد من قبل) على نوعين: الأول، ما نقلته إلينا الألواح المسمارية المكتشفة في مكتبة أشور بانيبال، وما اكتشف من بعد من ألواح في المدن البابلية، وفي تل العمارنة في مصر. وهذه الألواح لم تسلم جميعها من التلف(٢٨). لذلك ففي النص فجوات طويلة أو قصيرة. وكما يذهب جورج سمث، أحد الذين أسهموا في اكتشافها، فإن أغلب الألواح المكتشفة في مكتبة آشور بانيبال في تل قوينجق مستنسخة عن مخطوطات بابلية ترجع إلى الأيام الأولى من حكم السلالة البابلية الأولى، أي إلى الفترة ما بين ٢٠٠٠ – ١٨٥٠ ق.م، وهي الفترة التي دُوّنت فيها لأول مرة هذه الأساطير بعد أن

(٢٦) Spence, Ibid., p.337.
(٢٧) Spence, Ibid., p.337.
(٢٨) Cf. Spence, Smith, and Mackenzie, Ibid.

كانت الأجيال من قبل تتناقلها شفاهاً وعانت كثيراً من التغيير[٢٩]. أما المصدر الثاني لهذه الأساطير فهو ما نقله المؤرخون اليونانيون وكذلك نقولا الدمشقي (القرن الخامس الميلادي) عن المؤرخ والكاهن البابلي بيروس الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد وشهد احتلال الإسكندر لبابل، وكان قد وضع كتاباً باللغة اليونانية تحدث فيه عن حضارة ما بين النهرين لكن الكتاب قد ضاع ولم يبقَ منه سوى ما اقتبسه المؤرخون الكلاسيكيون الذين نشير إليهم. غير أن ما نقله هؤلاء عن بيروس لا يتطابق تماماً. ويشكو سمث من طريقة الإغريق في تلفظ الأسماء البابلية، واعتقادهم بأن البابليين يتصورون التراتب الإلهي بنفس الصورة التي يراها الإغريق، لذلك كثيراً ما استبدلوا الأسماء البابلية في الأسطورة بأسماء الآلهة اليونانية، وبذا أوجدوا اضطراباً وغموضاً في سرد الأساطير أحياناً. استناداً لهذين المصدرين جرت إعادة صياغة الأساطير: يُستند إلى الألواح في الأساس، وحيثما يظهر تلف يحول دون استطراد السرد يلجأ العلماء (وفي مقدمتهم جورج سمث) إلى إملاء الفجوات بما رواه المؤرخون اليونانيون أو نقولا الدمشقي (الذي كان حجة في رواية هذه الأساطير) ومقابلة الروايات ببعضها وصولاً إلى أفضل الصيغ. تذكر الأسطورة:

في البدء كان الظلام المشوش (العماء) يخيم على المياه التي لا حدّ لها (أو ما دعاه سفر التكوين بالغمر)... لم تكن قد وُجدت بعد الأرض أو السماء. لا شيء سوى الأوقيانوس الأولى، تي آمت التي انبثق من أعماقها الخصبة كل شيء حي. لم تكن المياه قد توزعت بعد إلى بحار وبحيرات وأنهار، وإنما كانت تجتمع كلها في هاوية شاسعة لا قرار لها تدعى: آبسو. ولم يكن هناك إله أو إنسان، أسماؤهم غير معروفة ومصائرهم غير محددة، والمستقبل كان مظلماً كالظلام الذي يطبق على الخليج العظيم الذي لا يتضح. لم يكن قد تقرر شيء بعدُ.

ثم حدثت حركة وظهر الآلهة العظام. جاء أولاً لاخمو ولاخامه. ثم مرت عصور وجاء أنشار وكيشار وهما يدلان على الأرض والسماء. ومرت عهود وجاء ابنهما آنو، إله السماء، وقرينته أناتو، والإله إنليل، إله الريح والعاصفة (وكان هو المسؤول عن الواح القدر، ويُعرف – كما تقول

(٢٩) J. Smith, Ibid., p.24 - 36.

الأساطير – بمقته للبشر، وكان وراء الطوفان الذي قضى عليهم، لكنه من ناحية أخرى هو خالق البشر كما تروي الروايات) وزوجته ننليل، وأخيراً إيا أو أنكي وكان معروفاً بصداقته للبشر وأنه هو الذي علم البشر الحكمة والصنائع والفنون، ومن زواجهما وُلد بيل أو مردوخ.

ويُفهم من الأسطورة أن ثالوث الآلهة الأخير باتوا يُعتبرون آلهة الكون الأعلى، وأنهم أخذوا يرتابون بآلهة العالم الأسفل، آبسو وتي آمت. من جانبه، كان آبسو ينظر بامتعاض إلى هؤلاء الآلهة الجدد الذين تربعوا على العالم العلوي، وأحس أن طريقه ليست طريقهم. وكانت قرينته تي آمت أشد منه ضراوة في معاداة هؤلاء الذين يريدون أن يسود حكم النور والسعادة. وكان ابنهما ممّو أكثرهم تحركاً. لذلك حشدت تي آمت كل ما يمكنها من أعوان: أفاعي وتنينات هائلة، وكلاباً لا نظير لها في حجمها وشراستها، وعقارب، وكائنات مرعبة أخرى لا حصر لها. وجعلت من كنگو آمراً لقواتها بعد أن وعدته بحكم السماء بعد إزاحة آلهة النور عنها. (وهنا تتوقف الأسطورة عن ذكر آبسو وممّو دون تفسير).

آلهة السماء تتأهب، هي الأخرى، لردع التمرد بعد أن علمت به. كان إيا، إله الماء، أول من علم بالتمرد فنقل النبأ إلى والده، أنشار، الذي ملأ السماء بزعيقه الغاضب، وسارع للاتصال بابنه الآخر، آنو، وألحّ عليه أن يتحدث إلى تي آمت ويبدد حقدها. فذهب هذا لها، في الحال، فجابهته بزمجرة وغضب، فعاد خائباً. ثم جاءها آخر ولم يفلح أيضاً. أخيراً قررت الآلهة أن تبعث بمردوخ (بيل). لكن هذا طلب أن يُعطى تعهداً بأن يُضمن له الظفر. فأجيب إلى طلبه، وزودته الآلهة بقرار يغدو بموجبه حاكم الكون كله. ولكي يتوثق من القوة التي زُود بها، جيء بعباءة ووضعت وسط الآلهة، فأمرها مردوخ بالاختفاء فاختفت في الحال، ثم أمرها بالظهور فعادت للظهور من جديد.

ويتحدث اللوح عن قوة مردوخ ويصفه بأنه غدا إلهاً لا نظير له في القوة. وصلّى كبار الآلهة داعين له بالنصر. وزودوه بسلاح جبار يمكنه أن ينهي حياة تي آمت، وهو ريح جبارة عاتية، وطلبوا منه أن يستعين بهذه الريح لتنثر دمها بعد قتلها في أماكن مجهولة. حمل مردوخ قوسه الجبار وهراوته الهائلة وأنفذ البرق أمامه ونشر شبكة عظيمة ليصطاد بها الوحش. وبكلمة منه هاجت الريح وماجت العواصف والزوابع واندفع الركب صوب

العالم السفلي تودعه أمنيات الآلهة بالنصر.

وتتحدث الأسطورة بعدها عن استعداد تي آمت للنزال وكيف أن عينيها باتتا تقدحان شرراً وارتفع زعيقها المرعب. فيلتقيها مردوخ ويدعوها للنزال. فتجابهه بسحرها. لكنه ينشر عليها شبكته الهائلة، ويطلق نحوها ريحاً جبارة حتى لا تعود تستطيع غلق فمها وتهز كيانها هزّاً. ويرفع هراوته عالياً وبضربة ماحقة منه يتطاير جنبها فيسارع إلى ذبحها، فتسقط جثة هامدة، ويرتقيها هو، ثم يقطع قلبها الشرير. ثم ينقلب إلى الحشد الذي كان معها، فيرتعب هؤلاء ويلوذون بالفرار لكنه يصطادهم بشبكته ويأسرهم. فيقيّد كنكو بالسلاسل وينتزع منه ألواح القدر. وتحمل ريح الشمال دم تي آمت إلى أماكن مجهولة. وقد كان إيا، وهو في عُلاه، يتابع المشهد بانشراح. وبعد أن يُصيب مردوخ شيئاً من الراحة يعمد إلى سلخ جلدها ويفصل جسمها إلى شطرين: من أحدهما يصنع ما يفصل السماء عن المياه السفلى، ومن الآخر يقيم الأرض. . . ثم يضيء السماء.

وتتحدث الأسطورة بعدها كيف أقام مردوخ نظاماً للكون. وقد أعجبت الآلهة بما صنع، لكنها لاحظت أن ليس هناك من يعبدها ويشيد لها الهياكل. هنا يقترح مردوخ على أبيه، إيا، أن يخلق الإنسان (إلا أن التلف الذي لحق بالألواح يتوقف بنا عند هذا الحد فتسعفنا الروايات المنقولة عن بيروس) فتذكر هذه: إن مردوخ عمد إلى جرح نفسه فسال دمه، فعمد الآلهة إلى خلط دمه بطين الأرض وجبل منه الإنسان، وبذا غدا الجنس البشري عاقلاً وفيه شرارة مقدسة. ثم خلق مردوخ بعده الشمس والقمر والكواكب.

هذه هي خلاصة الأسطورة، وهي تتضمن: تقسيماً بين الظلام والنور، الإله الأول، كما يبدو، يُخلق من ذاته، تسلسل في ولادة الآلهة تفصل بينها أزمان طويلة، تمرد آلهة العالم السفلي تقوده في الأساس إلهة هذا العالم، مهمة القضاء على التمرد لا ينهض بها سوى مردوخ الشاب بعد أن يأخذ للأمر عدته ويتوثق من الظفر سلفاً، ينازل تي آمت في معركة رهيبة وينتصر عليها، من جسمها يقيم الأرض والسماء، ومن دمه الذي يجبل به طين الأرض لتصنع الآلهة الإنسان الذي يحمل شرارة مقدسة من العالم العلوي ممثلة بدم مردوخ، وأخيراً، مردوخ يخلق الشمس والقمر والكواكب.

قبل أن نطرح التنظير المندائي نبدي بعض الملاحظات التي هي ضرورية، في رأينا، لكي تغدو المقارنة منطقية وأكثر عملية. إن المندائيين

لا يقدمون عرضاً واحداً أو متجانساً للميثولوجيا التي يعتقدون بها، وإنما هم يقدمون عروضاً عديدة قد تتباين فيما بينها إلى حد التعارض أحياناً. وعلى الباحث أن يتوقع اختلافات في الأسماء والأدوار وسير الأحداث حتى لتصل حد التناقض أحياناً، ليس بين كتاب وآخر وحسب وإنما في المؤلف الواحد ذاته. ونحن نرجع هذا أولاً إلى تأثير الرواية الشفوية الطويلة، وإلى أن الأدب المندائي، في صورته التي وصلتنا، لم يوضع ويدون مرة واحدة، وإنما كانت تضاف إليه مع الأيام مزيداً من التراتيل والرسائل والأدعية. إن كثيراً من النصوص التي نقرأها اليوم وضعها في صورة تراتيل شعرية بعض رجالهم في أزمان مختلفة عكسوا فيها فهمهم وتصوراتهم الخاصة لمسألة الخلق وأصل الكون دون أن يراعوا تماماً البناء الأولي للأساطير وأحداثها، ويتضح هذا من التباينات في أساليب التعبير والصياغة. ويزيد في تعقيد الأمر الاضطراب والتشوش الناجم عن الافتقار إلى الدقة لدى بعض الناسخين. ويبدو هذا واضحاً بوجه خاص في نقل الأسماء. وإليك المثال التالي: في كتاب «القلستا» يرد: «إن النفس العظمى (مانا ربّا، العقل الأعظم أو النفس العظمى، وفي العادة يشار إليه بـ هيّي – الحي أو الحياة) خلق في صرخته الأولى ٤٤٤ ألف إثري (ملاك)، وفي صرخته الثانية خلق ٣٦٦ ألف إثري، وفي الصرخة الثالثة خلق ٢٤ ألف إثري...» ولكن بعد أسطر قليلة تقول الترتيلة ذاتها: «إن الإثري الـ ٧٧٠ ألفاً الذين خلقوا في صرخة الحي الثانية يباركونك»[٣٠] فمن أين جيء بهذا الرقم؟

تقول «كنزا – اليمين»[٣١]، وهي المصدر الأساس بالنسبة للأساطير المندائية، في رسالتها الثانية عشرة: إلى الأسفل من عوالم النور، وإلى ما وراء وأسفل من أرض تيبل (الأرض الزائلة، أي الأرض) هناك الظلام. إن هذا العالم يختلف في شكله وطبيعته عن عالم النور: ظلام دامس، ظلام لا أول له ولا آخر. ولكن مَلكا دْ نهورا (ملك النور) يعرف ويدرك الأول

(٣٠) E. S. Drower, The Canonical Praybook of the Mandaeans, Leiden, Brill, 1959, p.294.

(٣١) كنزا، اي الكنز، وتسمى ايضاً «سيدرا ربّا» اي الكتاب العظيم. وتنقسم إلى قسمين: الأول، ويبدأ تسلسل صفحاته من اليمين إلى اليسار، ومن هنا اخذ اسم اليمين ويتضمن مواعظ واساطير تتعلق بخلق الكون والارض والإنسان. اما الثاني، ويدعى «سيدرا دْ نشمثا» اي كتاب الارواح وهو يقتصر على التراتيل التي تتعلق بصعود النفس إلى عالم النور، وتسمى كنزا اليسار، لأن تسلسل صفحاتها يبدأ من اليسار إلى اليمين. والقسمان يجمعان في مجلد واحد يدعى الكنزا او كنزا ربّا.

والأخير، ما مضى وما سيأتي. وهو يعرف أن الشر هناك لكنه يتحاشى إيذاءه حتى يبادر هو إلى إيذاء نفسه. «واسع وعميق هو المكان الذي يأوي إليه الشر. من يستوطنه لا يبدي الأمان للمنزل الذي يأوي إليه أبد الآبدين. مملكتهم جاءت إلى الوجود من نفسها، ينبسط تحتها وفوقها ظلام دامس». وتتحدث الأسطورة عن بشاعة ملك الظلام الذي يتخذ كل أشكال المخلوقات الأرضية، ورغم أنه يتحدث بكل اللغات إلا أنه غبي وأفكاره مشوشة. وهو يتصف بالقوة العظيمة...». وبعد أن تواصل الأسطورة في وصفه ووصف جبروته تقول إنه بعد أن داخله الغرور يقول: «هل هناك من هو أعظم مني، هل هناك من يضاهيني بالقوة؟ إن وجد مثل هذا سأتهيأ لمنازلته وسأريه من أين تأتي القوة». وإذ يرى من بعيد إلى عوالم النور المشرقة، يغلي الحقد في قلبه ويقرر إشعال الحرب ضد ملك النور وانتزاع تاجه وبذا يصبح ملك الأعالي والأعماق. وإذ لا يعثر على سبيل يوصله إلى السماء يرتفع صراخه فسمعته عوالم النور... فيتحدث ملك النور مطمئناً الملائكة التي تحيط به بأن الخيبة هي كل ما سيحصل عليه هذا الشرير. (بيد أن هذه الرسالة تتوقف عند هذا الحد في سرد الأحداث). لكننا نفهم من كتاب «تعميد هيبل زيوا» أن ملك النور اختار «هيبل زيوا» الشاب، ابن «مندا دْ هيي» (عارف الحي) لكي يرسله إلى عالم الظلام للقضاء على التمرد، ويزوده بقوة عظيمة من نور وملائكة، ويزوده بعَلَم من النور ليبهر أعين قوى الظلام ويأخذ منه عهداً «كشطا» ويخبره أن أورًا أو كرون ابن «الروها» (ملكة الظلام) يسعى ليحارب عالم النور. ويسير هيبل زيوا وصحبه نحو عالم الظلام حتى يصلوا إلى «كرون» الجبل الهائل من اللحم، ويقول له: «بماذا أمرك الحي الأعظم؟ أترغب في أن تحتل وتخضع السماوات؟». وبعد أن يحبط قوته السحرية يقيده بالسلاسل ويواصل مسيرته نحو الروها «قين – أناتان زوجة كاف ملك الظلام»، ويقول لها: «حين جئنا إلى الوجود هل كنت أنت ممن يضارعني في المستوى؟» وتستعين «قين»، أي الروها، بعدّتها من السحر التي تكمن فيها كل قوة الظلام... لكن «هيبل زوا» يستلّ منها هذه القوة دون أن تعي ذلك. (ونعود هنا إلى الرسالة الثالثة من الكنزا لنواصل الأسطورة)... فلما تفتقد الروها عدتها من السحر تصرخ وتولول: «من هذا الذي عرف اسمي وفهم إشارتي؟» فيجيبها هيبل زيوا أنه رسول الحي الذي أمره بأن ينازل ابنها الذي يثير ضجة ضد من هم في

عـوالم النور. فـتنهـره «الروهـا» وتـحـذره بـأنهـا سـتـبتلعـه. ويسـارع وهو المدجج بالسلاح إلى إغرائها بابتلاعه، وتبادر هي إلى ابتلاعه حتى نصفه لكنها تسارع إلى قذفه من جوفها وتفرغ بعده أمعاءها وكبدها وكليتيها، ذلك لأنه قطّع أحشاءها بسيفه وسكاكينه. . . إذ ذاك تدرك أن لا حيلة لها مع هذا الجبار فتتذلل له، وينتزع هو منها جواز المرور الذي يمكنه من اختراق عوالم الظلام صعوداً إلى السماء دون عائق. وهناك في السماء يجري له تعميد خاص ليطهره مما علق به من عوالم الظلام بعد أن عاد مصطحباً معه «بثاهيل» الذي كان محجوزاً هناك. وحول «بثاهيل» هذا، والذي يلعب دوراً خاصاً في أسطورة خلق الإنسان تقول إحدى تراتيل (الرسالة الثالثة) من «الكنزا»:

إن يوشامن (الحي الثاني) قد أنجب أباثر (الحي الثالث)، ومن هذا جاء بثاهيل (الحي الرابع)، وإن أباثر داخله الغرور فنادى على ابنه بثاهيل ومنحه بركاته وحفّزه إلى خلق عالم خاص به. . . غير أنه لم يحدثه عن الخصوم ولم يسلحه أو يرشده، فهبط هذا إلى مكان لا عالم فيه، وخاض في الوحل والماء العكر. هناك أحس أن النور اختفى وراح يسائل نفسه عن سر ذلك، فسمعته الروها، ملكة الظلام، فسارعت إلى ملك الظلام وقالت له انظر، ماذا حل بالغريب. . . إنهض ونم مع أمك لتُحل عنك قيودك (الإشارة هنا إلى السلاسل التي قيده بها هيبل زيوا، كما مر بنا لدى الحديث عن التمرد وقمعه) فيستجيب لها، فتلد منه السبعة (الكواكب) الأشرار. وتتحدث بعدها الأسطورة عن محاولة بثاهيل الفاشلة في خلق الأرض، إذ ذاك تزداد ملكة الظلام، الروها، ضراوة وتضاجع أخاها وتنجب منه اثني عشر وحشاً (إشارة إلى بروج السماء الاثني عشر). فيقرر بثاهيل ترك الأرض فتسمعه وتقول لنفسها، إذن فالغريب لا يملك مزيداً من القوة. إذ ذاك تذهب إلى مصدر الظلام وكان وحشاً بلا أيد ولا أرجل وتدعوه إلى مضاجعتها وتنجب منه خمسة (مرة أخرى تلد الكواكب دون الشمس والقمر – لاحظ التشوش). ويتوسل بثاهيل إلى (الحي) أن يمنحه حلة من النور ليستطيع خلق الأرض فيستجاب طلبه، وبفضل اختلاط النور بالماء العكر تتجلد الأرض، وترتفع ستارة حتى كبد السماء، فيفرح بثاهيل ويمسك بسرّة الأرض ويحاول ربطها بالسماء ويوفق أخيراً، ويستغل الأشرار فرصة انشغاله لتأخذ البروج الاثنا عشرة والكواكب السبعة مواقعها في السماء.

وفي الرسالة الحادية عشرة من الكنزا نفهم أن الحي الأعظم يأمر مندا دْ هيي (عارف الحي) بفتح قنال ضيق لأخذ الماء الحي، الجاري، من عالم النور لتصبه في الماء العكر على الأرض ليستقي منه البشر. وحول خلق البشر هناك عدة روايات للأسطورة تقول إحداها (الرسالة العاشرة للكنزا) إن بثاهيل بعد خلقه للأرض يصنع آدم على صورته هو ويصنع حواء على مثال آدم، ورمى فيه شيئاً من روحه، وقذفت الكواكب فيه بعض أسرارها، لكن كل المحاولات تفشل في إنهاض آدم وحواء على قدميهما، فذهب بثاهيل إلى أبيه اباثر متوسلاً أن يعينه بشيء، فيعطيه هذا، بأمر من الحي نَفَساً في وعاء خفي، ودون أن تلحظ قوى الظلام أو بثاهيل يستلّ (مندا دْ هيي) النفس ويقذفها في داخل آدم وحواء فيفتحان عينيهما، ويلبسهما حلة من نور فينطقان.

هذه هي بعض العروض التي تضمنتها الكتب المندائية لأسطورة الكون والخلق. إن التراتيل المندائية، وهي كثيرة جداً، لم تعرض الأسطورة بشكل متجانس، ولم تعالجها في رسالة واحدة وانطوت على تباينات كبيرة في الأساليب والوقائع والأدوار، ولذلك انطوى اختيارنا لها على شيء من الانتقائية... ومع ذلك، إذا تجنبنا التدقيق في التفاصيل ولجأنا إلى مقارنة الملامح الأساسية، العامة، سنجد أن هناك عديداً من نقاط الالتقاء بين الأسطورة البابلية والأسطورة المندائية. صحيح أن (تي آمت) الأم في العالم الأسفل، عالم الظلام، في الأسطورة البابلية تُقتل على يد الإله الشاب مردوخ في حين أن (الروها)، الأم في عالم الظلام، في الأسطورة المندائية، لا تقتل على يد المَلاك هيبل زيوا وإنما يلحق بها تدمير شديد، وصحيح أيضاً أن وسيلة القتل أو التدمير التي لجأ إليها كل منهما قد اختلفت في الأسطورتين، وصحيح كذلك أن الإنسان في الأسطورة البابلية يخلق من دم الإله مردوخ وطين الأرض في حين أن الأسطورة المندائية خلقته من طين الأرض والنفس المنقولة من عالم النور، وصحيح أيضاً أن الأسطورة البابلية عرضت الخلق كعملية متكاملة مع ضرب قوى الظلام فيما عرضتها الأسطورة المندائية بصورة مرتبكة حتى ليبدو أننا في الثانية أمام تمردين أحدهما يقوم به عالم الظلام والآخر تقوم به قوى من عالم النور في الأساس وإن اختارت له مسرحاً في عالم الظلام... كل هذا صحيح، ودفع باحثين مدققين مثل پالس (S. A. Pallis) إلى القول بأن المندائيين وإن

كـانوا قـد تأثروا بالبـابليـة إلا أنهم تلقـوا هذه التـأثيـرات من خـلال الغنوصـية[٣٢] في الأسـاس، إلا أن هناك، بالمقابل، نقاط التقاء عديدة تدفع إلى الاعـتقـاد بـأنهم تلقـوا تـأثيـراتهم من البـابليـين الـذين كـانوا يسـكنون بجوارهم:

١- إن كـلا الأسطورتين تقـرّان بوجـود عـالمـين من البـداية: عـالم الظلام، العـالم الأسـفل، تسكنه كـائنات مـعـينة (تي آمت وآبسـو) والوحـوش الأخـرى في البـابليـة (والروها وكـاف وأور وكـرون) والوحـوش الأخـرى في المندائيـة من جـهـة. . . وعـالـم النور، عـالم السـماء، العـالم العلوي من جهـة أخرى. إن أهمية هذه المسـألة تكمن في كـون الأسطورة البـابلية (ذات الأصـل السـومري) قـد أشـارت بوضـوح تام إلى هذا التناقض منذ البداية، وبالتالي فـهي أصل القول بعـالمي الظلام والنور وليست المـعتقدات الفـارسيـة. إن الفرس هم الذين استقـوا هذا المعتقد من بابل وطوروه مـن بعد إلى الصراع بين أهريمـان وآهورا مازدا، وبالتالي فإن المنـدائيين يأخذون مـعتقـدهم في الظلام والنور من البابليين مباشرة وليس من خلال الفرس كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين، لكنهم طوروه إلى التوحيد الكامل من بعد. إن كـلا المـعـتـقـدين، وإن يفصـلا بين النور والظلام، إلا أنهـمـا يشـيـران إلى وشـائج القـربى بينـهـمـا. إن آنو، الأب وملك الآلهـة في السـمـاء وأحـد الثلاثـة العظام في البـانثيـون الإلـهي البـابلي يرجـع فـي نسبه إلى آبسو وتي آمت. وعشـتار التي غدت زوجة للإله آنو بعد أن أزاحت زوجته الأولى أنتو، وذات الشـهـرة البعـيدة في العالم القـديم كله، ذات صلة وثيقـة بالإله السـومري تمـوز أو دومـوزي كـمـا يلفظ بالسـومـرية، والذي يقضـي نصف العـام في العـالم الأسـفل ونصـفـه الآخر في السمـاء مع عشـتار. كذلك تجـد مثل هذه الوشـائج في الأدب المندائي. فهيبل زيوا، ذو المقام السامي بين إثري (ملائكة) السـماء يتـزوج مـن زاهرييل، التي هـي أخـت (الروهـا) ملكة الظلام. وفـي واحـدة من التـراتيل التي تُقـرأ أثناء التعـمـيد في المـناسـبـات الدينيـة تصرخ الروها عاليـاً: «أبي، أبي، لمـاذا خلقتني، يا إلـهي، يا إلـهي، لمـاذا

(٣٢) Svend Age Pallis, Mandaean Studies, Philo Press, Amsterdam, Reprinted, 1974.

جعلتني بعيدة وقطعتني وتركتني في أعماق الأرض وفي الظلمات السفلية، إلى حد أنه لم تعد لدي القوة للصعود إلى هناك». كذلك فبثاهيل ذاته قد وُلد لزوجين: الأب روح من النور، والأم روح من الظلام، ولذلك، كما تلاحظ السيدة دراور، جاء خلقه للعالم المادي غير ناجح(٣٣).

٢- كلا الأسطورتين تقومان على أساس أن تمرداً ما يحدث في عالم الظلام ضد عالم النور، وأن عالم النور يعمد إلى قمعه فتتم بعدها عملية الخلق. وكلاهما يصف الاستعدادات التي يتخذها كلا الطرفين استعداداً للاصطدام.

٣- كلاهما يختار شاباً لقمع التمرد ويُمنح كل الوسائل الضرورية لاكتساب قوة جبارة يستطيع بها أن يحقق النصر على قوى عالم الظلام، وكلاهما يشير إلى أنه يمنح العهد بالنصر. أما الفوارق في وصف الأدوات والطرق فمرجعها للفوارق في عقلية القومين. فالمندائيون يرسمون أسطورتهم بعد أن قطعوا شوطاً بعيداً في التجريد.

٤- في كلا الأسطورتين يبدو الإنسان مزيجاً من عنصرين: أرضي، طين الأرض، وما ينشأ عنه من خُلق وطباع وغرائز مستمدة من العالم الأسفل، عالم الشر، وسماوي: مرة يبدو في صورة دم إلهي، وتارة في صورة نفس سماوية، وما يرتبط بها من عقل ومعرفة وحكمة. ولا تكتمل صورة الإنسان إلا بالمزج ما بين هذين العنصرين. وهنا كذلك، يرجع التباين بين صورتي الخلق إلى تطور التجريد لدى المندائية وإلى كونها قد جمعت إلى جانب التأثيرات البابلية، بشكل مباشر أو غير مباشر، تأثيرات المعتقدات الدينية الأخرى، وفي مقدمتها المعتقدات الغنوصية (سنعود إلى معالجة هذا الجانب في الفصل الخامس).

يُثار هنا تساؤل مشروع. هل كان المندائيون قد تأثروا بشكل مباشر بأفكار الجماعات البابلية التي كانت تجاورهم، أو أن يكونوا هم ذاتهم من بقايا البابليين وطوروا معتقداتهم من خلال تفاعلهم مع الجماعات اليهودية

(٣٣) E. S. Drower, Haran Guaita and The Baptizm of Hibil Ziwa, Ibid., p.34. f.4.

والفارسية وغيرها التي كانت تعيش بجوارهم، أو أن يكونوا من الجماعات الآرامية التي تطورت أفكارها كثمرة للتفاعلات المختلفة، أو أن يكونوا جماعة صغيرة هاجرت إلى جنوب العراق من الغرب وهي تحمل فكراً غنوصياً فطورته بتأثير من الفكر البابلي والفارسي محولة إياه إلى تيار غنوصي ذي مزايا شرقية خاصة؟ كل هذه التساؤلات واردة، ونحن لا نملك من البيّنات المادية ما يعيننا على القطع بواحد منها. أما أن يكونوا من بقايا الجماعات اليهودية التي كانت تقطن جنوب العراق، كالحسح، كما يذهب ابن النديم في الفهرست فهذا ما نستبعده في ضوء التباينات العديدة التي تميزهم عن هؤلاء، وهذا ما سنعالجه في الفصل التالي. ولكن في كل الأحوال يمكن القول عن ثقة بأن تدوين أدبهم الديني، وفي مراحله المختلفة، قد تم في جنوب ما بين النهرين، وهذا ما يمكن التوصل إليه من الأساليب والصور والإصطلاحية المستخدمة.

فعدا عن التكرار الشائع في تراتيلهم الشعرية والذي ساروا فيه على غرار الأدب البابلي، فإن هناك جوانب عديدة تثير انتباهاً خاصاً تتعلق بعراقية البيئة التي تدور فيها الأحداث التي توردها كتبهم.

فالأسطورة المندائية، وهي تتحدث عن العالم السفلي، عالم الظلام، تقول إن النسغ الذي يسيل من أشجاره يشبه النفط أو القار (الكنزا اليمين – الرسالة الثانية عشرة). وفي الرسالة الثالثة من الكنزا اليمين يذكر مندا دْهيي في تقريره عن عالم الظلام ما يذكر بعيون القار في هيت وغيرها:

رأيت بوابة الظلام
وأنهار أرض سينياويس، تماماً كما هي.
ورأيت الماء الأسود فيها،
الذي يرتفع، ويغليْ، وتبقبق فقاعاته
ومن يدخل هناك يموت،
ومن ينظر إليه تسفعه الحرارة.

وفي موضع آخر يقول «. . . *ماء يختلط ليس بالزفت*. . .». ويقول أيضاً «. . . *طعم أشجارهم كالسم والعلقم. . . والنسغ فيها كالنفط والزفت*. . .».

ويرد مصطلح «عَيْنا» و«سندركا» (وتعنيان العين والنخلة) في مواضع كثيرة جداً للرمز إلى الأنوثة وَالذكورة. واستعيرت أيضاً كلمة «سندركا» للدلالة على الإنجاب: «بوركت أو مباركة هي النخلة العظيمة الأولى»

و«النخلة باركت نسلها – نباط –»[٣٤].

وفي كتاب «دراشة دْ يهيا» (تعاليم يحيى) يرد في فصل (الصياد وقصة الأنفس) من الرموز والمصطلحات ما يدل على أن المؤلف، أو المؤلفين، ابن بيئة الصيادين في الأهوار[٣٥].

فبعد أن يصف المتحدث (يحيى) كيف دفع بقاربه إلى الهور، وكيف كان يشاهد السمك في «گاهن» الهور (الممرات التي تخترق القصب والبردي) ويخاطب الصيادين الآخرين (ويقصد بهم مبشّري الأديان الأخرى): «. . . (ارجعوا) سمككم. . . إنها قد نتنت. . . وليس من أحد يود ابتياعها. لقد جئتم بصيدكم من الأهوار البعيدة. . . اللعنة عليكم. . . اللعنة على من يشتري منكم. . . اللعنة على دلاّلكم، اللعنة على قاربكم الذي لم تملأوه. . . إنكم لم تأتوا بالملح لترشونه على سمككم الذي اشتريتموه. . . ولو كنتم قد فعلتم ذلك لما نتن سمككم (هذه الظاهرة كانت معروفة لأبناء جنوب العراق لاسيما في مواسم الصيد الوفير – الزرّة) . . .». وفيما كان الصيادون واقفين، يقترب منهم «الصياد» بخفة. . . ويُعد شبكة الصيد (السليّة)، وينشرها عليهم فيصيدهم ويسحبها. . . فيتوسلون إليه: «حررنا من شباكك. . . حتى لا تقفز واحدة من سمكاتك إلى قاربنا. . . نحن لا نصيد سمكاً يسمى باسمك. . .» ويقول هو: «حين سمعتهم يتحدثون هكذا ضربتهم بهراوتي المصنوعة من الحديد. . . وربطتهم بحبال من ليف وحطمت قواربهم وأحرقت شباكهم. . . وأرغمتهم على أن يقسموا بأن لا يصيدوا السمك الطيب بعدها، وأن لا يسرقوها مني. . . وغرزت فيها القصب لتجف في الشمس. . . وكان الصيادون يضطجعون تحت ولم يعد بوسعهم النهوض. . . ولم يعد بوسعهم أن يضربوا السمك بالفالة».

وفي جزء آخر يُشار إلى صيد السمك اعتماداً على الضوء. وهي طريقة معروفة في صيد السمك في أهوار العراق في مواسم الصيد (الزرة)، إذ

---

(٣٤) E. S. Drower, The Canonical Praybook of the Mandaeans, القلستا Ibid., p.271.

(٣٥) يعلق ج. ر. ميد أن هذا الجزء عسير للغاية على الترجمة، وذلك لكثرة الاصطلاحات التقنية للصيد التي ترد فيه. ورغم كل الجهود اللغوية الرائعة والتحريات الواسعة فإن المترجم عجز عن فهم معنى عدد من الكلمات التي وردت فيه، وفي هذا ما يؤكد أيضاً البيئة المحلية العراقية لصيادي الأهوار.
G. R. Mead, The Gnostic, John the Baptizer, John Watkins, London, 1924, p.72 - 73.

يقبض أحدهم، وهو يقف في مؤخرة القارب، حزمة ملتهبة من القصب (مشعل، وباتوا مؤخراً يستعينون بالفوانيس بدلاً من المشاعل) فيتجمع السمك حول الضوء المنعكس في الماء ويعمد صياد آخر إلى طعن السمك بالفالة. وفي موضع آخر يتحدث عن الصيد بـ«الزَهَر» وهو مادة ذات سم أو مخدر خفيف تطفو السمكة التي تبتلعه على سطح الماء فيمسكها الصياد، وكذلك الصيد بالشص والطُعم فيه هو التمر(٣٦). وفي موضع آخر(٣٧) يقول له الصيادون: «إننا لم نسمع صوتك في الهور، وقاربك لا يشبه قواربنا... قاربك غير مطلي بالقار...» وطلي القوارب بالقار معروف في ما بين النهرين منذ أقدم العصور.

يظل هناك تحفظ معيّن يحسن أن نختتم به هذا الفصل، وهو أن الجماعات البابلية وغير البابلية التي أسكنها ملوك آشور وبختنصر في فلسطين، والسامريون كما يذهب بعض الباحثين من هؤلاء، واليهود الذين عادوا من سبي بابل أيام كورش إلى فلسطين، ربما يكونون قد حملوا معهم الأساطير والمعتقدات البابلية، فهل برزت المندائية هناك، كما تذهب نظرية الأصل الغربي للمندائية، وكما ذهب البيروني من قبل، لا نفضل التعجل في طرح استنتاجنا حتى نفرغ من المقارنات التي شرعنا بها، والتي سنتناول في إطارها البيئة الفلسطينية في الفصل القادم.

---

(٣٦) Mead, Ibid., p.78.
(٣٧) Mead, Ibid., p.79.

ss

الفصل الثالث

المندائية وطوائف البحر الميت

ألمحنا، من قبل، إلى انقسام المستشرقين الذين بحثوا في المندائية حول أصل هذه الجماعة، وأصل معتقداتهم الدينية إلى من يقول بأنهم من سكان ما بين النهرين أصلاً، تكونت معتقداتهم الدينية من خلال تفاعل التأثيرات البابلية والفارسية واليهودية والمسيحية واستندوا في هذا إلى أوجه التماثل ما بين معتقداتهم والأديان المذكورة، مع اختلاف في نسبتهم أو تأثرهم في الأديان الأربعة... ومستندين كذلك إلى وجودهم في جنوب ما بين النهرين منذ زمن بعيد، وافتقاد الدليل المادي على هجرتهم من مكان آخر، وإلى ما رواه عنهم بعض المؤرخين المسلمين... وبين من يقول بأنهم من سكان فلسطين أصلاً، وأنهم طوروا معتقداتهم الدينية في البيئة اليهودية، وتحديداً في بيئة الطوائف الدينية التي عاشت عند الضفة الغربية للبحر الميت أو في بيئة الفرق المسيحية – اليهودية التي سكنت شرقي الأردن، وأنهم اضطروا إلى الهجرة بفعل الاضطهاد الذي لحقهم على أيدي المؤسسة اليهودية الرسمية أولاً والاضطهاد الذي انصب على أيدي الحكام الرومان إثر ثورات اليهود التي نشبت في القرن الأول والثاني الميلادي، والتضييق الذي ألحقته بهم الكنيسة المسيحية الرسمية، مع اختلاف في تحديد زمن هذه الهجرة. وفي إطار هذا الاتفاق العام على هاتين النظريتين يختلف الباحثون في تحديد الوقت الذي بلوروا فيه معتقداتهم حتى أخذت شكلها الذي وصلتنا به، والزمن الذي دونوا فيه كتبهم، والوقت الذي ظهرت فيه أبجديتهم إلى غير ذلك من جوانب سنأتي على ذكرها من بعد. في هذا

الفصل سنعرض الحجج والشواهد التاريخية التي اعتمدها دعاة الأصل الغربي، ومثلما فعلنا في الفصل السابق سنعمد إلى مقارنة أوجه التماثل والتباين مع التيارات الدينية التي وجدت هناك.

والحجج التي يسوقونها تفترض أنهم ربما يكونون من طوائف البحر الميت، فمن هي هذه الطوائف؟ إن المصادر التي تحدثنا عن هذه الطوائف هي على ثلاثة أنماط: أولاً، ما دوّنه المؤرخون الذين عاصروا هذه الطوائف، والرئيسون منهم ثلاثة: ما دوّنه جوزيفوس (يوسف)، المؤرخ اليهودي، عن الأسانيين في كتابه: حروب اليهود، وما دوّنه الفيلسوف اليهودي، فيلو (فيلون) الإسكندراني في كتابه «كل إنسان طيب حُر» عن الأسانيين، وما أورده المؤرخ الروماني، بليني الأكبر، في كتابه «التاريخ الطبيعي» عن الأسانيين كذلك.

والمصادر الثانية هي تلك الإشارات التي وردت بشأن بعض الطوائف لدى المؤرخين المسيحيين القدامى: هيغيسييوس (توفي عام ١٨٩م) وأبيفانيوس (نحو ٣١٥ – ٤٠٣م)، وهيبوليتوس (توفي في ٢٣٥م) وغيرهم.

أما المصدر الثالث والأكثر أهمية فهو المخطوطات والآثار التي اكتشفت في خربة قمران والكهوف القريبة منها عند البحر الميت في فلسطين عام ١٩٤٧، وفي أوائل الخمسينات من بعد، وكذلك المخطوطات القبطية التي اكتشفت في نجع حمادي في مصر عام ٤٥ / ١٩٤٦، وكذلك ما يعرف باسم (ميثاق دمشق) الذي كان قد عثر عليه في القاهرة القديمة عام ١٨٩٦ ضمن مخطوطات أخرى. وفي الأناجيل ترد إشارات ذات علاقة بموضوعنا هنا.

غير أن هذه المصادر لا تتطابق مع بعضها في تحديد وتوصيف هذه الطوائف. ففيما يتحدث جوزيفوس والمؤرخون القدامى الآخرون عن الأسانيين بالاسم، فإن المخطوطات المكتشفة لا تشير صراحة إلى الأسانيين، ولا تتفق الأوصاف التي تعطيها المخطوطات لهم تمام الاتفاق مع ما يورده جوزيف والآخرون، والشيء الأساس الذي يُستدل فيه على أن من عناهم جوزيفوس هم أصحاب هذه المخطوطات هو موقع الكهوف التي وُجدت فيها، وحتى هذا هو أيضاً موضع تباينات وتكهنات مختلفة لدى الباحثين. وهكذا ظهر لدينا بعد نشر وترجمة هذه المخطوطات، من يعتقد

ss

بأنها للأسانيين، ومن لا يرى هذا الرأي، أو على الأقل يشكك في دقة هذا الاعتقاد، وانفتح بذلك باب واسع للاجتهاد. ولا شك أن هذا يزيد من تعقيد الأمر الذي نحن بصدده، لاسيما ونحن لسنا على يقين تام من الاسم الذي كان يُعرف به المندائيون هناك، إذا صح وجودهم هناك يومذاك. وعلى أية حال، فالباحثون المختصون يميلون إلى الاعتقاد بأن إلى جوار الأسانيين كانت هناك جماعات أخرى أصغر تأثرت، بهذا القدر أو ذاك، بحركتهم.

كان كتاب الكنيسة المسيحية الأوائل قد تحدثوا عن هذه الطوائف. بيد أن هؤلاء الكتاب اكتفوا للأسف بذكر أسمائها دون أن يدخلوا في بحث أو تعريف ما تدعو إليه. فالكاتب المسيحي هيغيسيبوس، الذي عاش في القرن الثاني وولد يهودياً، أشار إلى سبعة طوائف يهودية كانت موجودة أيام ظهور المسيحية، ووصفها بطوائف هرطقية وهي: الأسانيين، والهيميروبابتست، والجليليين، والمصبوثيين والسامريين والصدوقيين والفريسيين[1]. المؤسف، أن ما كتبه هيغيسيبوس لم يصلنا مباشرة، وإنما وردت إشارته هذه لدى المؤرخ المسيحي إيوسبيوس Eusebius (توفي في عام ٣٣٩م). ولم يذهب ابيفانيوس من بعد إلى أكثر مما أورده إيوسبيوس. لقد كان يمكن أن تكون شهادة هيغيسيبوس ذات قيمة خاصة في بحثنا لو أنه أفاض حتى ولو قليلاً في الحديث عن طائفتين مما عدد. فالهيميروبابتست وهي تسمية إغريقية، تعني من يتعمد أثناء النهار، يطابق وصفهم بهذا ما يلتزم به المندائيون الذين لا يجيزون التعميد إلا في النهار. ويجلب الانتباه أيضاً اسم المصبوثيين أو المصبُثيين. فهو كما يبدو مشتق من كلمة مصبتا وتعني بالمندائية التعميد. فهم إذن فرقة معمدانية، وتدعو نفسها باسم مندائي تماماً. إن المؤلف قد عدّد ما روي له، وليس من المستبعد هنا أن يكون قد أطلق اسمين على فرقة واحدة. على أية حال، يرى أغلب الباحثين أن الأسانيين هم الطائفة الأساسية، وأن الكتب التي اكتشفت في كهف عين فشقة بالقرب من قمران عام ١٩٤٧ والاكتشافات التي تلتها إنما تعود إلى هذه الطائفة، وأن الطوائف الأخرى التي عاشت إلى جوارها قد تأثرت بالأسانيين أو أنها أسانية من لون معين[2].

(١) The Jewish Encyclopedia, p.318.

(٢) A. Dupont-Sommer, The Jewish Sect of Qumran and the Essenes, London, Vallentine, Mitchelland Co., 1945.

ويقول سوميه، وهو من أبرز الذين عكفوا على دراسة مخطوطات البحر الميت إنه وُجدت على =

من هم أولاء الأسينيون؟ للإجابة يحسن أن نعود أولاً إلى جوزيفوس وفيلون الإسكندراني وپليني الذين عاصروا هذه الطائفة وكتبوا عنها. ثم نعود بعدها للمخطوطات للمقارنة.

تعتبر شهادة جوزيفوس الذي عاش في النصف الثاني من القرن الأول الميلادي، أهم المصادر بشأنهم، لأنه، كما يذكر هو، قد عاش، وهو شاب، قرابة السنتين قريباً منهم، كما أن روايته عنهم تضمنت كثيراً من التفاصيل.

يقول جوزيفوس: «هناك ثلاث طوائف فلسفية بين اليهود. الأولى، وأتباعها هم الفريسيون، والثانية: الصدوقيون، والثالثة: فإنها تتقيد بأقسى ضبط ويدعون بالأسينيين، وهم يهود بالولادة، ويتعلقون ببعضهم تعلقاً لا تبديه الطوائف الأخرى. وهؤلاء الأسينيون ينبذون الملذات ويعدونها من الشرور، ويثمنون كبح الشهوات، لاسيما الجنسية، ويدعون إلى السيطرة على العواطف ويعتبرون ذلك من الفضائل. وهم يرفضون الزواج لكنهم يتبنون أطفال الآخرين حين لايزالون صغاراً مناسبين للتعلم والطاعة. ويعاملونهم كأطفالهم تماماً، ويعدونهم وفق أوضاعهم. هم لا ينكرون كلية ضرورة الزواج والحاجة إلى تواصل البشرية، لكنهم يتحفظون تجاه السلوك الفاسق للمرأة، وهم مقتنعون أن ليس هناك من تصون أمانتها لرجل واحد.

هؤلاء الناس يتخلون عن ثرواتهم، ويتمتعون بقدرة كبيرة على العيش المشترك، وليس فيهم من يملك أكثر من غيره؛ إذ يسري بينهم قانون يلزم من ينضم إليهم على التخلي عن كل ما يملك للصندوق المشترك. على هذا النحو ليس بينهم من يعاني الفقر أو من هو متخم بالثروات. ملكية الجميع مشتركة، والإرث مشترك. ويؤمنون أن المسح بالزيت تدنيس، ويعتقدون أن من يمسح منهم بالزيت دون رضاه فإن ذلك سيقضي على جسده. ويرون أن من الخير للمرء أن يتصبب عرقاً، وهم يرتدون الملابس البيضاء. ولديهم رقباء مهمتهم العناية بالشؤون المشتركة. وليس لديهم أعمال خاصة بالفرد، وإنما هناك شؤون مشتركة للجميع.

لا يقطنون مدينة بعينها، بل عديد منهم يقطن أي مدينة كانت. وإذا حدث

= حواف الاسينيين حركات وأنبياء تاثروا بهذا القدر أو ذاك بحركتهم ويضرب على ذلك مثلاً ببانوس Banus الناسك والهيميروبابتست والناصوراثيين والمصبثيين. ويقول إنه هو وعدد من الباحثين يعتقدون أن المندائيين يمكن أن يضافوا إلى قائمة هذه المجموعات. ولكن المسألة المندائية، كما يرى شائكة ومثيرة للجدل، ص١٤٩.

ss

أن مرّ أحدهم بجماعة من طائفتهم في أي مكان كان فالجماعة ملزمة أن تضع تحت تصرفه كل ما تملك، وهم يفعلون ذلك حتى لو لم يعرف أحدهم الآخر من قبل. لذلك حين يسافر أحدهم فإنه لا يحمل أي متاع حتى لو كان يقصد مكاناً قصياً. وهو يكتفي بسلاحه خوفاً من اللصوص. لهذا، ففي كل مدينة هناك من يوكل به أمر العناية بالغرباء من طائفتهم إذ يزودهم بالملابس والضروريات الأخرى. وهم يعتادون العناية بأجسادهم كما يفعل الأطفال الذين يخشون سادتهم. وهم لا يستبدلون لباساً أو حذاءاً حتى يبلى تماماً. ولا يشتري أو يبيع أحدهم من الآخر، إذ يمنح كل واحد منهم صاحبه ما يحتاج أو يبادله بما يرضيه. ومع أنه ليس هناك من جزاء، فمن المسموح به تماماً أن يأخذ الواحد منهم أي شيء من أي كان.

تقواهم أمام الله لا نظير لها؛ فقبل أن تشرق الشمس لا يتفوه الواحد منهم بشيء من الأمور اليومية، وإنما يشرعون بتلاوة الصلوات التي تعلموها من آبائهم الأقدمين، كما لو كانوا يتوسلون إلى الشمس بالشروق. بعد ذلك يوزعهم المشرفون لممارسة الحرف والفنون التي برعوا فيها، ويواصلون عملهم بنشاط كبير حتى الساعة الخامسة. بعدها يتجمعون ثانية في مكان واحد، وبعد أن يرتدوا ملابس بيضاء يستحمون في ماء بارد. بعد أن ينتهي هذا التطهير ينصرفون إلى أماكن سكناهم والتي من حق أي واحد منهم أن يدخلها. ثم، وهم في حالة نظافة تامة، يؤمون غرفة الطعام كما لو كانوا يدخلون معبداً مقدساً، ويجلسون بهدوء إلى الموائد التي يضع الخباز عليها أرغفة الخبز بنظام أمام كل واحد. وقبل أن يُقدم اللحم يتلو رجل الدين صلاة المائدة. ولا يجوز لأحد أن يتذوق الطعام قبل أن تُتلى الصلاة. وبعد الفراغ من أكل اللحم يعاود رجل الدين نفسه تلاوة الصلاة ذاتها. ويشكرون الله ويحمدونه على ما منحهم من طعام. بعدها يخلعون ملابسهم البيضاء ويرتدون ملابس العمل حتى المساء. حينذاك يعودون إلى البيت لتناول العشاء الذي يجري على نفس الشاكلة. وحين يكون هناك غريب يجلسون معه. ولا يسمح بالصخب أو بما يؤدي إلى الاضطراب في البيت أو إلى تلويثه. ولا يتحدث الواحد منهم حتى يبلغه الدور. هكذا يسود الصمت والهدوء في بيوتهم حتى لتبدو للغرباء وكأنها سرٌ هائل. وهم يتقيدون دائماً بالاعتدال في تناول الطعام وبما هو محدد لهم من لحم وشراب ويرون فيه الكفاية.

لا يفعلون أي شيء إلا بإرشاد مرشديهم، ولا يسمح لهم أن يفعلوا شيئاً بملء حريتهم سوى إظهار الود والعطف لمن هو في حاجة له، كمساعدة أحد وإسعافه إذا احتاج ذلك ومنح الطعام للذين يعانون شيئاً. أما ماعدا ذلك من ألوان إظهار العواطف فغير مسموح به إلا بإرشاد المرشد. وقد تجردوا من الغضب حتى في الحالة العادلة. وتعودوا على ضبط انفعالاتهم، وهم يبجّلون الأمانة، وهم دعاة للسلم، وما يقوله الواحد منهم يُصدق كما لو أقسم على قوله. لكنهم يتجنبون القَسم، والقسم عندهم كالحنث باليمين. إذ يرون أن المرء الذي لا يؤمن إلا بالقسم فهو مُدان. وهم يولون جهداً كبيراً في دراسة ما كتبه الأقدمون، ويختارون منه ما هو أكثر نفعاً لأرواحهم وأجسادهم. ويبحثون عن تلك الجذور والأحجار الطبية التي قد تنفع في معالجة ما يتعرضون له من اختلالات.

لا ينال من يرغب في الانضمام إليهم القبول فوراً. وإنما يتعيّن أن يخضع إلى نفس نمط الحياة التي اعتادوا عليها لمدة عام قبل الانضمام لهم. ويزودونه بمجرف صغير وحزام وبدلة بيضاء. وحين يظهر الدليل على استعداده للالتزام بنظامهم يشركونه في ماء التطهير حتى إذا بدا أنه يستحق القبول وافقوا على انضمامه إلى صفوفهم. وقبل أن يمس طعامهم يُلزم بأداء قسم غليظ على أن يطيع الله، وأن يراعي الحق والنزاهة مع جميع الناس، وأن لا يؤذي أحداً سواء بإرادته أو بأمر من آخرين، وأن يكره الأشرار دائماً، وأن يناصر العدالة، وأن لا يصدق كل الناس لاسيما من هم في السلطة، ولا يسيء بأية حال من الأحوال، إلى سلطته هو، وأن لا يتعالى على رعاياه فيما يلبس أو غيره، وأن يظل دائماً محباً للحقيقة ويوطّن نفسه على عدم تصديق المفترين ويحافظ على نظافة يديه من أية سرقة وتظل نفسه عفيفة عن كل الدناءات، ولا يخفي أمراً عن أفراد طائفته، ولا يفشي شيئاً من مذاهبهم إلى الآخرين. أضف إلى ذلك فإنه يقسم بأن لا يتحدث بمذهبهم إلا لمن حصل عليه هو بنفسه منهم، وأن يتعفف عن السرقة، وأن يصون كتب الطائفة ولا يفشي أسماء الملائكة أو الرسل.

أما من يُضبط وهو متلبس بخطيئة ما، فإنه يطرد من مجتمعهم، والذي يطرد على هذا النحو يموت في الغالب وهو في حالة مزرية، ذلك لأن الأيمان التي أقسمها والعادات التي اعتادها لا تدعه حراً في تناول ما يصادفه من طعام مع الآخرين، ويضطر على أن يقتات على الحشائش والأعشاب، لذلك

يُصاب بالهزال ويهلك. ويحدث أحياناً أنهم يستقبلون مثل هؤلاء وهم في الرمق الأخير اعتقاداً منهم أن ما عانوه من جوع مضنٍ وقهر ممض هو عقاب كاف على ما بدر منهم من خطيئة.

وهم فّي محاكماتهم عادلون ودقيقون في الغالب. ولا يعاقبون أحداً إلا بالتصويت في محكمة لا يقل أعضاؤها عن مئة. ولكن ما يصدر منها لا يقبل التعديل. وهم يمجدون بعد الله، اسم مشرعهم (موسى). وإذا ما جدف أحد بحقه فإنه يُعاقب بأقسى العقوبات. ويرون أن من الخير طاعة من هم كبار في السن، وطاعة الأكثرية. على هذا النحو إذا ما كان هناك عشرة جالسين سوية، لا يجوز لأي منهم أن يتحدث عندما يعارضه التسعة الآخرون. ويتجنبون البصق أمام الآخرين، أو على الجانب الأيمن. زد على هذا فإنهم أكثر تشدداً من اليهود الآخرين في الامتناع عن العمل في اليوم السابع. فهم لا يكتفون فقط بإعداد طعامهم قبل يوم، بل هم لا يوقدون ناراً في ذلك اليوم، ولا يحركون أي إناء عن مكانه ولا يذهبون للتبرز. وفي الأيام الأخرى، يحفرون حفرة صغيرة بعمق قدم بمجرف صغير (كذاك الذي يزودون به من يلتحق بهم لأول مرة)، ويغطون أنفسهم بعباءتهم حتى لا تنفذ أشعة النور، حتى إذا فرغوا من التبرز أهالوا التراب على الحفرة التي يختارونها في أماكن منعزلة. ومع أن هذا التبرز أمر طبيعي فإنهم يعتبرونه نجساً ولذلك فمن أحكامهم الاغتسال بعده.

بعد أن ينتهوا من عملهم التحضيري، ينقسمون إلى أربعة صفوف، الأصغر سناً دون الأكبر. إذ لو مسّ كبارهم الصغار منهم فإن عليهم أن يغتسلوا كما لو كانوا قد اختلطوا بالغرباء. وهم يعمّرون كثيراً. فكثيرون قد تجاوزوا المئة عام، وذلك لبساطة غذائهم، بل وللحياة المنتظمة التي يراعونها أيضاً. إنهم يزدرون بمصائب الحياة، وهم فوق الألم وذلك لسماحة عقولهم. والموت بالنسبة لهم هو المجد بعينه. هم يثمنون الموت أكثر من الحياة. وفي الحقيقة، فإن حربنا مع الرومان، زودتنا بأمثلة كثيرة على النفوس العظيمة التي يتحلون بها وذلك في المحاكمات التي أجريت لهم حينذاك. فرغم أنهم كانوا يُعذّبون ويشوهون ويُحرقون ويُقطعون إربا ويمرون بكل أدوات التعذيب، فإن جلاديهم كانوا عاجزين عن أرغامهم على شتم مُشرّعهم، أو على أكل ما هو محرم عليهم، كما كانوا يتلقون آلامهم دون أن تدمع لهم عين، بل كانوا يبتسمون وهم يقاسون أشد الآلام

ss

ويسخرون من جلاديهم ويروضون أنفسهم على تحمّل العذاب بانشراح كما لو كانوا يتوقعون جزاءاً وثواباً.

بينهم من يقرأ الطالع مستخدماً في ذلك قراءة الكتب المقدسة وأشكالاً أخرى من التطهير، وهؤلاء يلمّون دائماً بأقوال الأنبياء، ونادراً ما كانوا يخطئون في تنبؤاتهم.

وهناك أيضاً، نظام آخر من الأسينيين الذين يتفقون مع الآخرين في نمط الحياة والتقاليد والقوانين، لكنهم يختلفون معهم في أمر الزواج. إذ يرون أنه من دون التزاوج سيحرمون من أمر أساس في الحياة الإنسانية وهو التناسل والتكاثر. فلو احتذى كل الناس بهم فإن الجنس البشري سينتهي لا محالة. على هذا الأساس، يجربون قريناتهم ثلاث سنوات فإن وجدوهن منتظمات من حيث العادة الشهرية، لثلاث مرات، وأنهن من المحتمل أن يلدن، تزوجوهن فعلاً. لكنهم في العادة لا يصطحبون زوجاتهم في سفر إذا كان لديهن طفل. ومع ذلك، فهم لا يتزوجون طلباً للمتعة وإنما لغرض الإنجاب. والنساء يذهبن للاستحمام وهن يرتدين أرديتهن البيضاء مثلما يفعل الرجال وهن متمنطقات بأحزمتهن. تلك هي تقاليد نظام الأسينيين»[٣].

تلك هي الأوصاف التي يوردها جوزيفوس عنهم. إنهم باختصار أناس تقاة، عفيفو النفس واللسان، معادون للظلم، عادلون، رؤوفون ببعضهم، شديدو التقيد بالضبط والنظام يكبحون الشهوات لاسيما الجنسية، حياتهم وملكيتهم مشتركة، الكل يعمل، يتحملون شظف العيش، ملابسهم بيضاء، والاستحمام بالماء مطهر للنفس والبدن، يصونون معتقداتهم عن الغير.

لننظر الآن في الصورة التي يقدمها الفيلسوف اليهودي عنهم، فيلون الإسكندراني (٢٠ ق.م – ٥٠ م). وفيلون، كما هو معروف، قد انصرف إلى دراسة الفلسفة واللاهوت وكان حلقة الوصل بين الفلسفة اليونانية والدين اليهودي. وقد تأثر بوجه خاص، بالرواقية وبأفلاطون وفيثاغورس، وغدت أفكاره الأساس الذي استندت إليه الأفلاطونية المحدثة. وكان له تأثيره على الغنوصية التي كانت تتبلور في زمانه. وشهادته عن الأسينيين، وإن لم تُبن على المشاهدة العيانية كما هي الحال مع جوزيفوس، رغم أنه قد زار

(٣) جوزيفوس، حروب اليهود، الكتاب الثامن، ٢-١٠، ١٢-١٣ نقلاً عن:
Yigael Yadin, The Message of the Scrolls, Simona & Schuster, New York, 1957, p.177.

فلسطين كما يقول، فإنها ذات قيمة في التعرف على أفكار الطائفة.

يقول فيلون: «لم تتخلف سوريا الفلسطينية عن إبداع تفوق أخلاقي سام. في هذه البلاد يعيش قسم مهم من السكان اليهود بالذات يضم كما يقالُ أكثر من أربعة آلاف عضو، يدعون بالأسينيين. اسمهم، كما اعتقد، مشتق من الإغريقية، ويعني (القداسة) وقد سمّوا به لأنهم قد كرسوا أنفسهم تماماً لخدمة الله، لا من خلال تقديم القرابين وإنما بعزمهم على التسامي بأفكارهم. الشيء الأول الذي يذكر عن هؤلاء الناس أنهم يعيشون في القرى وقد هجروا المدن تخلصاً من الجور والظلم الذي انصبّ عليهم هناك، ولأنهم يدركون أن مصاحبة سكانها سيكون لها تأثيرها المدمر على نفوسهم، كالمرض الذي يسببه الجو الموبوء. بعضهم يفلح الأرض وآخرون يحترفون حرفاً نافعة لهم ولمن يجاورهم. وهم لا يكنزون الذهب أو الفضة، ولا يحوزون قطعاً كبيرة من الأرض رغبة في جني الأموال، وإنما يملكون ما يكفي لإيفاء ضرورات حياتهم فقط. إنهم في الوقت الذي ينفردون، عامدين، عن البشر عامة في كونهم أصبحوا لا يملكون مالاً أو أرضاً ليس لحظ عاثر، يعتبرون أغنياء بحق أكثر فأكثر لأنهم يراعون التوفير عن قناعة، والقناعة، بعد هذا، كنز لا يفنى. أما بالنسبة للسهام والرماح والخناجر والدروع وعدة الحرب عامة فإنك لن تجد من يصنعها بينهم. وبوجه عام، إنك لن تجد من يصنعها أو من يُعنى بأي شكل من الأشكال بصناعة الحرب ولا حتى بصنع أي نوع من الأدوات السلمية التي يمكن أن تؤدي إلى الرذيلة. وكانوا لا يملكون أدنى فهم للتجارة سواء كانت تجارة جملة أو مفرد أو بحرية. وكانوا يحرمون بازدراء ما يغري بالشهوة. ليس بينهم أي عبد، كلهم أحرار، يتبادلون الخدمة فيما بينهم، ويدينون مالكي العبيد لمجرد عقوقهم في إبطال حالة طبيعية لأن الجميع قد ولدوا سواسية وخلقوا كأخوة ليس في الاسم وحسب، بل في الواقع الفعلي. وإذا كانت هذه الرابطة قد تشوشت بفعل انتصار الرغبات الشريرة التي خلقت التباعد بدلاً من التقارب والعداوة بدلاً من الصداقة. أما بالنسبة للفلسفة، فإنهم استبدلوا الجانب المنطقي بالحذلقة اللفظية باعتباره أمراً غير ضروري لاكتساب الفضيلة، كذلك تخلوا عن الجانب الطبيعي واستبدلوه بالثرثرة الوهمية لكونه خارج الطبيعة الإنسانية، واحتفظوا فقط بذلك الجزء الذي يعالج فلسفياً وجود الله وخلق الكون. أما الجانب الأخلاقي فهم

ss

يدرسونه بكل همة، فارضين على المتدربين منهم قوانين الآباء التي يمكن أن لا تكون مقبولة من زاوية النفس الإنسانية بدون إيحاء إيماني.

في هذه يلقنونهم في كل الأوقات، خاصة في اليوم السابع. هذا اليوم يُجتّب كيوم مقدس، يمتنعون فيه عن كل عمل آخر، ويكرسونه للبرامج المقدسة التي يدعونها بالاجتماع الديني. في هذا اليوم يجري ترتيبهم في صفوف طبقاً لأعمارهم، الأصغر يلي الأكبر ويجلسون باحتشام يليق بالمناسبة وكلهم آذان صاغية، ثم يأخذ أحدهم الكتاب ويقرأ بصوت عال ويتقدم آخر، متخصص، ليشرح ما لم يُفهم، إذ أن معظم دراستهم الفلسفية تأخذ شكلاً مجازياً وتأويلياً. على هذا النحو يفسرون التقاليد الماضية. لقد تدربوا على التقوى، والقداسة، والعدالة، والسلوك المدني، ومعرفة ما هو خير حقاً أو شر حقاً، أو ما هو لا هذا ولا ذاك، وكيف يختارون ما ينبغي اختياره وتجنب ما يجب تجنبه ومقاييسهم في ذلك ثلاثة: حب الله، حب الفضيلة، حب الناس. يُبدون حبهم لله بعدد من البراهين: طهارة دينية دائمة لا تنقطع طول الحياة، امتناع عن القسم، الصدق، اعتقادهم أن الألوهية هي علة جميع الأشياء الخيّرة دون الشريرة؛ أما حبهم للفضيلة فيتمثل بتحررهم من حب المال أو الشهرة أو الملذات، وبالسيطرة على النفس والتحمّل، وكذلك بالاقتصاد في الإنفاق، والحياة البسيطة، والقناعة والتواضع، واحترام القانون، والاستقامة، وما يماثلها من الصفات؛ ويتمثل حبهم للناس في الشعور بالمساواة وروح الزمالة التي تفوق الوصف، وإن كان من الضروري إيراد بعض الكلمات بشأنها هنا: كل واحد منهم يعتبر بيته هو بيت الجميع. فهم إلى جانب العيش سوية، فإن أبوابهم مفتوحة لكل الزوار الذين يشاركونهم في المعتقد من أي مكان وفدوا. ملكيتهم مشتركة، ملابسهم مشتركة، طعامهم مشترك، يتناولون غذاءهم سوية. ليست هناك من جماعة غيرهم تعيش تحت سقف واحد. الحياة والسكن قد تحددا بصرامة في الواقع الفعلي. كل أمر يحسب له حساب. الأجور التي يحصلون عليها لقاء عملهم اليومي لا يحتفظون بها كملكية خاصة، وإنما يقدمونها للصندوق المشترك، ومن يرغب في استخدامها فله الحق في ذلك. المرضى لا يهملون بدعوى أنهم لا يقدمون شيئاً، والصندوق المشترك يتعهد بكلفة علاجهم. وبهذا يمكنهم أن يواجهوا بكل اطمئنان النفقات التي لا يستطيع حملها سوى ذوي الثروات الكبيرة. ويحظى المسنّون منهم بكل

الاحترام والعناية التي يقدمها الأبناء لآبائهم الفعليين، ويتلقون من أياد وعقول لا حصر لها الرعاية الكاملة والكريمة في سنيّهم الأخيرة»[٤].

الشهادة الثالثة عن الأسينيين تأتي هذه المرة من مصدر غير يهودي، من المؤرخ الروماني پليني الذي توفى عام ٧٩م. رغم أن پليني لا يتحدث بتفصيل عن الأسينيين، إلا أن قيمة شهادته تكمن في أنه حدد الموقع الجغرافي الذي كانت تقطنه هذه الطائفة. يقول پليني:

«على الجانب الغربي من البحر الميت، ولكن بعيداً عن الأبخرة الضارة للساحل، تعيش هناك قبيلة منعزلة هم الأسينيون، التي تتميز عن كل القبائل الأخرى في العالم كله، في كونها جماعة قد تخلت عن الرغبات الجنسية ولا وجود للمرأة بينها، وفي كونها لا تمتلك مالاً، وليس هناك من يصاحبها سوى أشجار النخيل. يوماً بعد آخر يُجند بحدود معينة عدد من الناس المتزاحمين والمتزايدين الذين يقدمون إلى الجماعة تعباً من الحياة ويدفعهم الحظ من أجل أن يُغيروا أحوالهم. وهكذا فعبر ألوف العهود (يصعب تقديرها) يعيش هنا جنس من الناس لم يولد بينهم أحد. وعلى هذا فما يدفع إلى تعب الناس الآخرين من الحياة يعود عليهم هم بالمنفعة.

وإلى ما وراء الأسينيين كانت هناك مدينة أنجيدي والتي تلي أورشليم في خصوبة أرضها وبساتين نخيلها، لكنها الآن قد غدت كومة من الرماد، ثم تأتي ماسادا، قلعة فوق صخرة، هي ذاتها ليست بعيدة عن البحر الميت. تلك هي حدود يهودا»[٥]. هذه هي الشهادات الأساسية عن الأسينيين[٦]. ولكن المشكلة التي أثارت جدلاً طويلاً هي أن المخطوطات المكتشفة في المنطقة التي يتحدث عنها پليني تماماً لا يرد اسم الأسينيين صراحة، وإنما ترد في المخطوطات التي خلفتها الطائفة التي كانت تعيش هناك تعاليم وأفكار يرى أغلب الباحثين أنها تتطابق والوصف الذي أورده جوزيفوس،

---

(٤) Philo, Everygood Man is Free (Quod Ommis Probus Liber) Chapter 12, Y. Yadin, Ibid., p.182.

(٥) Y. Yadin, Ibid., p.185.
والفقرة مقتبسة من تقرير كان قد أعده پليني بطلب من الإمبراطور الروماني.

(٦) يشار إلى شهادات أخرى منها ما أورده ديو كريسوستام (Dio Chrysostom) (القرن الميلادي الأول)، وهو يؤكد موضع الطائفة قرب البحر الميت، وسط فلسطين، ليس بعيداً عن سدوم (دوبون سوميه، مصدر سابق، ص٨٥). ونذكر هنا أن بعض كتاب المسيحية الاوائل يشير إليهم باسم أوساينيين (Ossaean)، وانهم قد انتقلوا بعد عام ٧٠م إلى الاردن وهناك تاثروا بطائفة تدعى الحسح، واتخذوا اسم Sampsaeans.

وإن لم يكن تطابقاً كاملاً، وبالتالي نسبوها إلى الأسينيين. ولكن استناداً إلى هذا التطابق غير التام عارض باحثون آخرون اعتبارهم طائفة واحدة، وشرعوا يبحثون عن غير الأسينيين، وفضّل بعضهم أن يكتفي باسم «طائفة البحر الميت» أو «طائفة قمران» نسبة إلى الموقع الذي اكتشفت فيه المخطوطات. أما بالنسبة لنا، فإنه إذا كانت هذه طائفة واحدة أو لم تكن، فما يهمنا هو أن نعثر على التماثل ما بين المندائيين وتلك الطائفة أو الطوائف التي سكنت هناك استناداً إلى المخطوطات، وكذلك إلى ما أورده جوزيفوس وفيلون. ويزداد اهتمامنا بهذه المقارنة كون يحيى، أو يوحنا المعمدان، أو يهيا يهانا كما تدعوه المندائية، قد عاش هناك كما تدل جملة الشواهد التاريخية التي سنأتي على ذكرها في الفصل التالي.

واضح مما ورد في مخطوطات البحر الميت أو مما أورده جوزيفوس وفيلون الإسكندراني أن الطائفة يهودية المنشأ. يؤكد ذلك تمسكها وتشددها في التأكيد على الشريعة التي جاء بها موسى، والتقيد التام بالتعاليم اليهودية بشأن السبت وتحريماته، وتمسكهم بالتراث الذي احتوته التوراة مع أخذهم الحرية في تفسير وتأويل هذا التراث بما يتلاءم وما يدعون إليه هم حتى لو جاء معارضاً لما تدعو إليه المؤسسة اليهودية الرسمية، ويبدو هذا جلياً في تفسيرهم لكتاب (حبقوق)، أحد أسفار (العهد القديم)، الذي وجد ضمن المخطوطات المكتشفة. كذلك، فإن الباعث على اعتزال الطائفة قرابة ثلاثة قرون (منذ حوالي منتصف القرن الثاني قبل الميلاد حتى منتصف القرن الثاني الميلادي تقريباً) نجم عن سخطهم على الطريقة التي كانت تُحكم بها اسرائيل في ظل الملوك المكابيين، وتعاون رجال الدين الكبار من (الصدوقيين) مع الحكم والهيمنة اليونانية، والرومانية من بعد، والاضطهاد الذي انصب على من كان يخالفهم من اليهود (راجع الفصل الأول بشأن وضع فلسطين في العهد الهيلنستي).

غير أن أفكارهم وممارساتهم الدينية لا يمكن اعتبارها يهودية خالصة، ولا يمكن اعتبارالموقف الساخط الذي اتخذوه وما نجم عنه من تأثيرات عملية في سلوكهم الديني والاجتماعي إنما هو سخط «فريسي»(٧) في

---

(٧) في القرن الثاني قبل الميلاد، وبعد أن أخمد السلوقيون حركات المكابيين المناوئة لهم توصل الملك السلوقي أنطيخوس السابع إلى تسوية مع اليهود عيّن بموجبها هركانوس حاكماً على اليهود وكبيراً لرجال الدين. وبعد مقتل أنطيخوس هذا عام ١٢٩ ق.م حكم هركانوس كملك مستقل، وتكوّن على الأثر حزبان: الصدوقيون والفريسيون. الأوائل دعوا إلى طاعة الشريعة =

الجوهر، ولكن يفوقه في شدته وجوهره. إن تكوّن الطائفة وديمومتها قرابة الثلاثمئة عام، وتبلور نظرتها وأفكارها واتخاذها سبيلاً خاصاً، يعكس إلى جانب هذين العاملين، التأثيرات الخارجية التي أحدثها احتكاك اليهود مع الأقوام المحيطة بهم، لاسيما تلك التي حملها اليهود العائدون من بابل بعد سقوطها على يد كورش. زد على ذلك، فإن هذه الطائفة، طبقاً لما تورده وثيقة دمشق (وهي إحدى وثائق الطائفة)[8] كانت تضم إلى جانب اليهود جماعات أخرى من غير اليهود. والجميع، كما تقول الوثيقة، ينقسمون إلى زمر صغيرة تتألف كل واحدة منها من عشرة أفراد يعيّن على رأسهم إلى جانب الكاهن، مفتش. ويُعيّن على رأس جميع المفتشين مفتش عام يتفاوت عمره ما بين الثلاثين والخمسين سنة، يتحلى بالكفاءة لتنظيم الرجال على اختلاف لغاتهم طبقاً لانتمائهم العائلي.

في اعتقادنا أن انتماء من هم من غير اليهود إلى هذه الطائفة أمر غير مستبعد. فنحن نعلم أن يوحنا المعمدان لم يقصر تعميده على اليهود وحدهم، وإنما عمّد إلى جانبهم آخرين من غير اليهود وقد أثار هذا الموقف حفيظة كبار رجال الدين عليه. ولا ننس أيضاً أنالسامريين كانوا يقطنون المناطق المجاورة لهم، وأنهم كانوا على خلاف مع اليهود وأنهم كانوا يعلنون تمسكهم بالأسفار الخمسة الأولى من التوراة فقط، وبين هؤلاء السامريين بالذات برزت اتجاهات فكرية معارضة للخط اليهودي الرسمي. كذلك كانت هناك أقوام أخرى غير يهودية تقطن فلسطين منذ حملات الاستيطان التي فرضها على اليهود ملوك آشور ومن بعد نبوخذ نصر. في فلسطين كذلك استوطنت جماعات يونانية. أما من حيث التأثيرات، فالثابت أن اليهود قد تأثروا بالمعتقدات الدينية لعديد من الأقوام. فلقد حمل

= كما تنص عليها التوراة، وأصبحوا عماد السلطة. أما الفريسيون فدعوا إلى تفسير الشريعة طبقاً للتراث الشفوي الذي حفظه النُساخ المتبحرون في شؤون الشريعة وظلوا يفسرون التوراة وفق اجتهادهم منشئين بذلك خط المعلمين (الرابي) وتوصلوا من بعد إلى التفسير الذي عُرف بالمدراش وكذلك التلمود. وكان الفريسيون ينادون بالمذهب القائل بوجود الملائكة والقيامة والبعث، فيما كان الصدوقيون يرفضون ذلك.

(٨) اكتشفت (وثيقة دمشق) عام ١٨٩٦ مع مجموعة من المخطوطات الأخرى في القاهرة القديمة. ونشرت لأول مرة عام ١٩١٠ مع مخطوط لطائفة القرائين التي ظهرت في القرن الثامن الميلادي. ولكن بعد اكتشاف مخطوطات البحر الميت ظهر أن الوثيقة المذكورة هي للطائفة التي سكنت في قمران. ويذكر هنا أن جماعة القرائين كانت قد عثرت في واحد من كهوف البحر الميت في زمانها على بعض مخطوطات طائفة البحر الميت. من هنا جاء الخلط لدى الباحثين، ويبدو انها هي التي نقلتها إلى القاهرة. والقراءون شديدو التمسك بالنص، وكانوا يعادون خط الرابيين.

العائدون من بابل كثيراً من المعتقدات البابلية والفارسية، وكان لليهود علاقات تجارية مع الهند عبر البحر الأحمر واليمن، ويشير المؤرخ اليوناني ميغاستينس Meganasthenes الذي عاش في حوالي ٣٠٠ق.م إلى التأثيرات البوذية التي حملها إلى مصر وفلسطين العائدون من اليونانيين من الهند(٩).

أما علاقة اليهود في فلسطين بمصر وبالنشاط التجاري والفكري الذي حرّكه البطالسة فهو أمر معروف. وكنا قد أشرنا في الفصل الأول إلى الدور الذي لعبته الجالية اليهودية الكبيرة في الإسكندرية. وكانت هذه الجالية على علاقة وثيقة بالمجموعة اليهودية في فلسطين. ويكفي أن نشير هنا إلى الدور الذي لعبه فيلون الإسكندراني. وليس ببعيد أن يكون الأسينيون قد أخذوا اهتمامهم الشديد بتطهير الجسد وحياة البساطة والزهد والعزوبة من الفيثاغورية التي اهتم بها فيلون.

وقد لاحظ الباحثون اليهود منذ القرن التاسع عشر تأثر الأسينيين بالتيارات الدينية المختلفة كالبوذية والبارسية والفيثاغورية والوثنية السورية(١٠). إن معتقدات الأسينيين بالنفس والجسد بعيدة تماماً عن اليهودية، وهي تذكر تماماً بالمعتقدات المندائية في هذا الشأن. إذ كانوا ينادون بأن الأجساد فانية بينما النفوس خالدة، وأن الأخيرة كانت تسكن في الأصل الأثير الرقيق للغاية، ولكنها بسبب ما لحقها من دنس بفعل الملذات الحسية اندمجت بالجسد وغدت سجينته. لكنها حين تتحرر من قيود الإحساس تحلق جذلة كما لو انعتقت من عبودية طويلة. والنفوس «الخيّرة» تنتظرها حياة وراء المحيط حيث لا يزعجها مطر أو ثلج أو حرارة، وليس هناك سوى النسيم العليل. أما النفوس الشريرة فينتظرها إقليم بارد مظلم وعذاب لن يكف(١١).

أول ما يرد في ذهن المرء وهو يقارن بين الصابئة والأسينيين مسألة التعميد، وهو واحد من أسس الدين المندائي. ومع أننا سنعالج هذا الموضوع بتفصيل أكبر لدى الحديث عن يوحنا المعمدان (الفصل الرابع)،

(٩) Emil Schürer, A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ, 2nd edition, Edinburgh, T and T Clark, 1898, p.206, Cf. Fujita, Ibid., p.139 also.

(١٠) Ibid., pp.205-209.

(١١) Ibid., p.205.

إلا أننا سنتوقف هنا عند التعميد لدى الأسينيين. لقد سبقت الإشارة إلى نظرتهم تجاه الماء ودوره في التطهير في حديث جوزيفوس. وقد كشفت التنقيبات التي أجريت في خربة قمران عن نظام لحفظ الماء يضم عدة أحواض، كان يستخدم بعضها لإجراء طقوس الاستحمام(١٢). ورغم أن هذا الاستحمام كان يمارس يومياً، إلا أن النص عليه كالتزام في كتب الطائفة كان يعني طقساً دينياً في الأساس. ولا يسمح لمن يقترف خطيئة ما، ومن لا يعتبر طاهراً لسبب من الأسباب أن يمس الماء. ففي كتاب الضبط، وهو واحد من الكتب التي اكتشفت هناك (الفصل الخامس، الفقرة ١٣) ورد ما يلي:

«لا يسمح لـ«الأشرار» الدخول في الماء ليمسوا طهارة المقدسين، إذ هم لا يتطهرون ما لم يتخلوا عن شرورهم، ذلك لأن النجاسة هي عند جميع أولئك الذين يخالفون كلمة الله».

لم تكن الطائفة تفهم أن الماء بحد ذاته هو الذي يطهر الفرد الدنس، وإنما يطهره التزامه بشريعة الله، والارتماس في الماء، في هذه الحالة، هو نوع من تأكيد الطهارة. يقول (كتاب الضبط) الذي أشرنا إليه:

«لا يمكن أن ينظف بالمسح بالزيت، ولن تطهره كل مياه التطهير، ولن يتطهر بالبحار والأنهار ولن ينظف بكل مياه. من كان غير نظيف يظل هكذا طالما هو يسيء إلى شرائع الله، ولم يتقوّم من جانب طائفة مجلس الله(١٣)، بروح مجلس الحقيقة الذي يدل على السبل التي يتعيّن على الفرد الخاطئ أن يسلكها لكي يتخلص من خطاياه، وبذلك يمكن أن يرى نور الحياة. وبالروح المقدسة للطائفة، بحقيقة الله، يتطهر من كل خطاياه، وبروح

---

(١٢) Bryant G. Wood, To Dip or Sprinkle? The Qumran Cisterns in Perspective, B. A. S. O. R., No.226, 1984.

والبحث دراسة هندسية للموقع وللأحواض، ويفهم من البحث أن الجماعة التي كانت تقطن الموقع لا يزيد عددها عن (٢٠٠) فرد، وقد استدل على ذلك من عدد القبور ومن عدد الأواني المستخدمة للأكل ومن سعة أحواض المياه، ومعدل حاجة الفرد للماء هناك.

(١٣) ليس لدينا ما يوضح طبيعة هذا المجلس وتكوينه. ولكن، طبقاً لما ورد في (كتاب الضبط)، وما جاء في (وثيقة أو ميثاق دمشق) اللذين أشرنا إليهما من قبل، أنه كلما وجد عشرة من الاعضاء ينبغي أن يتصدرهم كاهن. ولكن يتوجب عليه ان يشاور الآخرين الذين ينبغي أن يجلسوا طبقاً لمراتبهم. ويُعين إلى جانب الكاهن مفتش. اما بالنسبة إلى الطائفة ككل فيعين مجلس من عشرة أعضاء (و/ او بينهم؟) ثلاثة كهنة ينبغي أن يكونوا ممن ينطبق عليهم تماماً ما ورد في الشريعة، وهؤلاء يؤلفون أعلى سلطة في الطائفة.

A. Dupont-Sommer, The Jewish Sect of Qumran and the Essenes, London, Mitchell Co., 1954, p.81 - 82.

الاستقامة والتواضع يمسح إثمه، وباحترامه التعاليم الأخلاقية لله وتواضعه تجاهها، ينظف جسده ويمكن حينئذ *أن يُرش بمياه التطهير ويتقدس بهذه المياه»*. وهذا يتفق وما أورده جوزيفوس من أن الخُطاة يلزمهم أولاً أن ينظفوا أرواحهم بالسلوك المستقيم قبل أن ينظفوا أجسادهم بالماء.

ويثير الانتباه أن أفراد الطائفة كانوا يستحمون قبل وجبات الطعام، كما يذكر جوزيفوس. إن مخطوطات قمران لا تشير إلى هذا الأمر. . . ربما يكون الأمر نوعاً من الاعتياد الذي يفرضه التزمت في المحافظة على الطهارة. وربما يكون قد انبثق من الحرص على النظافة بعد نوبات العمل في الزراعة والحرف ثم تطور من بعد إلى نوع من الطقوس اليومية التي كانوا يمارسونها. هنا يمكن أن نلاحظ أن الصابئة، المندائيين، يحبذون الانغماس في الماء الجاري قبل تناول وجبات الطعام في أيام العيد الديني (بروانايا) وهي أيام خمسة معروفة لديهم باسم (البنجة).

ولكن تُثار هنا مسألة تستدعي التأمل: لقد كان يوحنا المعمدان، الذي كان يعيش معهم أو بالقرب منهم، يعمّد في الماء الجاري، في نهر الأردن، وكذا يفعل الصابئة، كذلك فإن طقوس التعميد التي كانت تجري في بابل أو مصر، وربما غيرها أيضاً، كانت تجري في الأنهار الجارية، فكيف أجاز الأسينيون، أو طائفة البحر الميت، التطهير بالأحواض التي أُعدت لهذا الغرض؟ يلوح أن الظروف السياسية والاجتماعية التي تميزت بالاضطهاد الفظ الذي كان يلحق بهم أرغمتهم على أن يلوذوا بهذه البقعة الصخرية عند ساحل البحر الميت، وكانت هذه البقعة قد استخدمت قبل بضعة قرون كملاذ لغيرهم، وقد بنى هؤلاء فيها صهاريج لحفظ المياه. لكن الطائفة حين التجأت إليها أعادت بناء ما تهدم منها وأضافت إليها صهاريج أخرى وبنت القنوات التي تغذيها بالماء. إن الاغتسال بهدف التطهر من الخطايا واكتساب رضا الآلهة قد مارسته شعوب عديدة. واليهودية لم تكن تجهل هذا الطقس الديني إلا أنها لم تمارسه فعلاً في فلسطين. غير أن اليهود الذين سكنوا في بلاد ما بين النهرين لجأوا إليه حين بشروا بدينهم هناك، إذ كانوا يلزمون من ينضم إلى اليهودية بالتعمد. أما في فلسطين فقد مارسه الأسينيون أو طائفة البحر الميت. إن تعاليم هذه الطائفة تنص على أن ينغمر المرء كلياً في الماء ثم يشرع في رش الماء على نفسه، وهذا ما

يماثل ما لدى المندائيين. فرجل الدين المندائي يمسك برأس المتعمد ويغمره بالماء ثم يرش عليه الماء بعد ذلك بيده. إن أقرب ماء جار إلى خربة قمران هو الماء الذي ينحدر من عين فشقه إلى الجنوب ويصبّ في البحر الميت، وهو يبعد قرابة الكيلو مترين. أما نهر الأردن فيبعد عن خربة قمران بحوالي عشرة كيلو مترات. ولذلك ربما كان يصعب عليهم الذهاب يومياً إلى هناك بغية إجراء الطقس اليومي في الماء الجاري، لذلك استعاضوا عنه بماء حرصوا على «طهارته». زد على هذا، أن رجال الدين اليهود كانوا يحرمون إجراء هذا الطقس في «الماء العكر والراكد لنهر الأردن» ويرون أنه غير ملائم للتطهير. غير أن يوحنا المعمدان قد تحداهم في هذا ربما تحقيقاً لنبوءة النبي حزقيال (الإصحاح السابع والأربعون) إذ تنبأ بانفجار ينابيع الماء الجاري من كل مكان[١٤]. على أية حال، فإن اختيار هذا الماء أو ذاك خضع إلى نوع من الاجتهاد أملته الدوافع الخاصة بيوحنا المعمدان والظروف الخاصة بالطائفة، لاسيما وأن الطقس كان جديداً من الأساس. أما بالنسبة للصابئة، فإذا صح القول بهجرتهم من هناك، واستقرارهم في جنوب العراق حيث المياه الجارية وافرة يكون من منطق الأمور، ومنطق ديانتهم التي تنشد التطهير، أن يتم التعميد في الماء الجاري. ويذهب الأب دي ڤو، الذي شارك في التنقيب في خربة قمران والكهوف المجاورة لها، إلى أن الأحواض كانت تستخدم للاستحمام أما طقس التعميد «فمن المحتمل أنه كان يتم في الماء الجاري في نهر الأردن، وهو ليس بعيداً جداً، ومن الممكن أنه كان يجري في مياه عين فشقه الأقرب والذي يكفي أيضاً. وعلى أية حال فنحن لا نعتقد أنهم كانوا يغمرون أنفسهم في مياه شربهم». غير أن وود في دراسته الهندسية للأحواض يتوصل إلى أن تلك التي شيدت في جانب منها سلالم للهبوط كانت تستخدم للطقوس الدينية لعدد كبير من الناس، أما الأحواض الصغيرة فكانت، كما يبدو مخصصة لطقوس خاصة تتعلق بأفراد، بينما هناك إلى جانب هذه صهاريج خاصة بالشرب وإعداد الطعام وأغراض الحياة اليومية الأخرى[١٥]. على أية حال، لا يفوتنا ونحن ننهي أمر

---

(١٤) Mead, The Gnostic John the Baptizer, J. M. Watkins, London, 1924, p.8.

(١٥) Bryant G. Wood, Ibid.

«التعميد» لدى الطائفة أن نشير إلى أن المندائيين لا يعتبرون كل الماء الجاري هو ما يهب الحياة والقدسية. إن جزءاً صغيراً من الماء الجاري هوالماء الحي، أما الأجزاء الأخرى وتدعى «تاهمي» (عكر) فإنها سائل عديم الحياة يمر في طريقه باستمرار إلى مياه البحر المرّة[١٦].

يلتقي المندائيون وطائفة البحر الميت في النظرة المتشائمة تجاه العالم. كلاهما يعتبره عالماً غير طاهر. كانت طائفة البحر الميت تعزل نفسها، عامدة، عن المجتمع اليهودي والناس المحيطين بها عامة. كل علاقة مع العالم الخارجي علاقة غير طاهرة، وكل تماس مع أحد غريب هو تدنيس يقتضي التطهر بالماء، الأكل مع غيرهم محرم، هجروا الهيكل اليهودي ولم يعودوا يبجّلونه كما يفعل اليهود الآخرون. إنهم كما وصفهم پليني الأصغر (٦١ - ١١٣م) «في العالم ولكن ليسوا في العالم»، وقد كانوا يرون أن الهيكل يتمثل فيهم وليس في غيرهم، وطريق الخلاص يمر عبر الانضمام إلى مجموعتهم. وانطلاقاً من هذه النظرة المتشائمة نحو العالم اتجهوا بقوة لا للانعزال عنه وحسب وإنما الزهد فيه أيضاً. والمندائية تنحو ذات المنحى. فالعالم بالنسبة لها عالم ظلام، عالم دنس، لا يتم الخلاص منه إلا بصعود النفس الطاهرة إلى عالم النور، عالم النزاهة والعدالة (مشوني كشطا)، حيث السعادة الحقيقية. وهي لا تستطيع أن تصون طهارتها إلا إذا عزلت نفسها عمّن تبع العبادات الباطلة، وسلكت طريق النزاهة والعدالة وحب الناس واحترامهم:

«صم *لغريكون من مزجيا بنيكلا*
(امسكوا أرجلكم عن السعي في السوء)
«*ولا تشرون آلما دْ نافقتون من فقريكون*
(ولا تشتروا الدنيا إذ هي دار نفاد)
«*لا نهفيكون روهنانا لملكيا وشلطانا ومريدا هازن آلما، ولا لدهبا وكسبا شاجيش تغرا وازليا بنورا باشليا*»
(لا تهبوا أنفسكم لملوك وسلاطين ومرَدَة هذه الدنيا، ولا للذهب والفضة، ذلك يرميكم بالأذى ويجعلكم وقوداً للنار الحامية)[١٧].

(١٦) راجع الترجمة العربية لكتاب السيدة دراور، الصابئة المندائيون في العراق وإيران، منشورات مكتبة الأندلس، بغداد، ١٩٦٩، ص١٦٨.
(١٧) من افتتاحية الكنزا ربّا، ترجمة السيدة ناجية المراني، مفاهيم صابئية، بغداد، مطبعة التايمس، ١٩٨١، ص١٨ - ١٩.

ومثلما لا تجيز طائفة البحر الميت الأكل مع من كان من غير الطائفة(١٨)، لا تجيز المندائية الشيء ذاته. وإذا كان عامة الصابئة قد تجاوزت هذا التحريم اليوم، فإن رجال الدين والمسنين الملتزمين بالأحكام الدينية بشدة يمتنعون عن مؤاكلة غيرهم، بل إن الأحكام الدينية لا تجيز لرجال الدين الأكل حتى مع عامة الصابئة إلا إذا كان الفرد قد تعمد ثلاث مرات متتالية وامتنع عن الإتيان بكل ما يبطل هذا التعميد.

ولا يحبذ الأسينيون المسح بالزيت، ولا يرون فيه تطهيراً. ومع أن مخطوطات البحر الميت لا تحرم ذلك إلا أن إشاراتها المتكررة للمسح بالزيت على أنه لا يمسح الخطايا تدل على أنها لا تحبذه وتستخف به. وهو عين الموقف الذي يتخذه الدين المندائي من الأمر:

«*روشمي إلاوي لاهوا بنورا ولاهوا بمشًا ولاهوا دْ مشيها روشمي مشًا، روشمي يَردنا ربا دْ ميًا هيي دْ أفش بهيلي لامصي*»

(رسمي العالي لا يجري بالنار ولا يجري بالزيت ولا يجري بالمسح، إنه مرسوم بالماء الجاري العظيم، ماء الحياة الذي لا يُدرك الإنسان قدرته)(١٩).

وحين يتطهّر الأسيني في الماء يتعين عليه أن يرتدي ملابس بيضاء خاصة، رداءاً طويلاً يلف حوله زنّاراً خاصاً. ويفعل المندائي الشيء ذاته عند التعميد. إذ يرتدي ملابس بيضاء تعرف بـ«الرستة»، تتألف من: قميص (كسويا) تُخاط عليه عند أعلى فتحة الصدر من الجهة اليمنى قطعتان من القماش تعرفان باسم (دَشّه)، وسروال (شروال) يشد عند البطن بـ(تكه) أحد طرفيها مخيوط، وعمامة (برزنقا)، وقطعة طويلة من القماش تُلقى على الكتفين كالإشارب وتدعى (النصيفة)، وأخيراً الزنار الذي يُلف حول الوسط ويُدعى (هميانه) وهي تحاك من الصوف الأبيض بحساب خاص من حيث عدد الخيوط في شكل أنبوب مجوف. ويشترط في كل قطعة من (الرسته) وجود حافة من القماش الأصلية.

إن جوزيفوس أو المخطوطات المكتشفة، لا يخبرنا عن شروط معينة في خياطة أو حياكة الملابس البيضاء عند الأسينيين مثلما تشترط

---

(١٨) Driver, The Judaean Scrolls, The Problem and Solution, Oxford, Basil Blackwell, 1966, p.107.

(١٩) من النص الذي يقرأ لدى إجراء الرشامة (الوضوء) عند الماء الجاري.

المندائية، إلا أن التماثل في اشتراط هذا اللباس الأبيض عند ممارسة هذا الطقس الديني واضح تماماً. ربما جاء التعقيد والتدقيق الشديدين في (رستة) المندائي بتأثير طقوس وعادات الشعوب الأخرى من بعد. لكن الملفت أن كلا الطائفتين تشددان على الحزام (الهميانة). وعلى أية حال، فإن ارتداء الملابس البيضاء، التي ترمز إلى الطهارة والنظافة، لدى التعميد أو الاستحمام الديني كان شائعاً لدى عديد من الأقوام، وسبق أن رأينا ذلك عند البابليين. وتلاحظ دراور أن البارسيين (وهم بقايا الفرس الزرادشتيين الذين انتقلوا، بعد الفتح الإسلامي، إلى الهند واستقروا هناك) يلبسون في طقوسهم الدينية ملابس بيضاء تشابه كثيراً (الرستة) المندائية[٢٠].

وتشدد كلا الطائفتين على عدم البوح بتعاليمهم الدينية إلى غيرهم، والحفاظ على سريتها. يقول جوزيفوس: «لا يباح أي سر من أسرارهم للغير حتى لو عذّب الواحد منهم حتى الموت». ويعتقد فيوجيتا أن ذلك ربما يعود إلى اعتقادهم بأن كتبهم تتضمن حقائق كشفها الله لهم وحدهم بينما حُجبت عن الآخرين ولذلك لا يصح كشفها[٢١]، وهو عين ما يعتقد به المندائيون. والواقع أن فكرة النخبة التي اختارها أو اصطفاها الله من دون الآخرين قد ادعتها كل الفرق اليهودية. بالمقابل، فإن تعبير «بهيري زدقا» (المختارون الصادقون) يتكرر كثيراً في الكتابات المندائية. وتؤكد كتاباتهم على أنهم النخبة التي اصطفاها الله. فهل لهذا التوافق من دلالة هنا. . .؟ على أية حال، فنحن لا نعير هذا الأمر كثيراً من الاهتمام. ففي تلك الفترة بالذات شاعت ما تعرف بالأديان السرية التي لا يفشي أصحابها مذاهبهم. وربما يكون قد تأثر بعضهم ببعض في هذا الشأن.

أمر آخر يستحق منا التوقف. يشير المستشرق الفرنسي كليرمو كانو (Ch. Clermont Ganneau) الذي نقّب في خربة قمران عام ١٨٧٣ إلى أنه عثر على مقبرة هناك تضم حوالي ألف قبر حسبها في بادئ الأمر مقبرة لمسلمين، إذ ليس فيها ما يؤشر إطلاقاً إلى كونها مقبرة لمسيحيين. بيد أن الأدلاّء المسلمين الذين كانوا يرافقونه نفوا أن تكون لمسلمين وقالوا إنها لكفار. الملفت للنظر فيها أن القبور فيها تتجه وفق محور من الشمال

(٢٠) السيدة دراور، الصابئة المندائيون، مصدر سابق، ص٨٩.

(٢١) Neil S. Fujita, A Crack in the Jar, New York, Mahwah, Paulist Press, p.159.

إلى الجنوب فقط. ولدى الحفر في القبور لوحظ أن رأس الميت في الجانب الجنوبي بينما تتجه قدماه نحو الشمال. وحين قدم الأب دوڤو، بعد اكتشاف المخطوطات عام ١٩٤٧ للتنقيب في خربة قمران والكهوف المجاورة والمقبرة المشار إليها، تأكد لديه ولدى البعثة الآثارية التي رافقته بعد أن اختارت عشوائياً أحد عشر قبراً وفتحتها، أنها، كما وصف المستشرق كانو، تتجه جميعها من الجنوب إلى الشمال، والميت ممدد دائماً على الظهر، القدمان في الجهة الشمالية، والرأس مودعة في حفرة صغيرة في الجانب الجنوبي للقبر[٢٢]. إن هذا الوصف للقبر ولهيئة جثمان الميت يطابق تماماً وصف قبور المندائيين. فالصابئة يودعون موتاهم في قبور تتجه دائماً نحو الشمال، وفي الجنوب يحفرون حفرة صغيرة خلف الرأس يودعون فيها الرأس.

أخيراً تلتقي الطائفتان في نظرتهما الثنوية تجاه الظلام والنور والخير والشر، وهي ثنوية شاعت بتأثير التعاليم البابلية – الفارسية في المنطقة بأسرها، وتلتقيان أيضاً بالصرامة في مراعاة المقاييس الأخلاقية العالية كاحترام الناس والنزاهة في التعامل والالتزام بالعدالة والحق، واحترام من هو أكبر سناً والتقوى عامة، وهي قيم شاعت كثيراً في المنطقة أيضاً بتأثير الفلسفة الرواقية الإغريقية.

بيد أن مقابل هذه الالتقاءات بين الطائفتين على اختلاف أهميتها هناك نقاط اختلاف بين الطائفتين إن لم تزدها في الأهمية فهي ليست دونها عند المقارنة. في رأس هذه القضايا تأتي مسألة النظرة تجاه اليهودية كدين وكانتساب اجتماعي. لقد آثر الأسينيون أو طائفة البحر الميت اعتزال المجتمع اليهودي والعيش في منطقة صحراوية صخرية، زاهدين في ما درج عليه اليهود من حياة. لقد جاهروا بكرههم للمؤسسة الدينية الرسمية وقالوا إنها خرجت على شريعة موسى، واتهموها بأنها تفسر التراث اليهودي بما يعزز هيمنتها على المجتمع. وكان موقفهم هذا قد جرّ عليهم نقمة الكهانة الرسمية واضطهادها مما دفعهم إلى الاعتزال في المنطقة الصخرية المقفرة عند البحر الميت. وهناك شرعوا يثقفون من يناصرهم وينتمي إلى طائفتهم بتفسيرهم الخاص للتراث، واعتبروا أنفسهم الممثلين الحقيقيين لوصايا موسى وشريعته، وشددوا على التمسك بالسبت

(٢٢) A. Dupont-Sommer, Ibid., p.1.

ss

وتحريماته. لقد خرجوا على المؤسسة الرسمية للدين اليهودي، لكنهم كانوا أكثر تشدداً بالتمسك بهذا الدين. إنهم محافظون في الجوهر. ولكن هل انقلب هذا التشدد إلى ضده بعد أن اضطروا إلى الفرار حتى من البحر الميت؟ ربما يكون قد حدث مثل هذا الانقلاب في إطار اليأس المرير الذي تولد إثر فشل الثورة اليهودية الأولى في أواخر العقد السادس من القرن الأول الميلادي، واضطرار بعضهم إلى اللجوء إلى دمشق وإلى شرق الأردن، أو إثر فشل الثورة الثانية (١٢٢ - ١٣٥م) وتدمير أورشليم وتشتيت اليهود، والتي دفعت بهم من بعد (متى؟) عن فلسطين إلى جهة غير معلومة. لا نملك أي شاهد تاريخي على ذلك، وكل حكم قاطع في هذا الشأن، إلى الآن، يدخل في باب التكهنات. إن اختفاء طائفة أو طوائف البحر الميت ظل غامضاً. . . مثلما بدت بداية المندائية غامضة هي الأخرى، فهل ينطوي التماثل في الغموض هنا على دلالة ما؟ إن كل ما نملكه عن الأسينيين فيما بعد تلميحات عابرة لدى بعض كتاب الكنيسة الأوائل وهم يتحدثون عن الفرق والجماعات التي سكنت شرقي نهر الأردن واختلفت مع المسيحية، دون أن نملك من البيّنات المادية ما يقطع بأن من يتحدث عنهم هؤلاء الكتاب هم الأسينيون أو طائفة البحر الميت بالذات (سنعود إلى تناول هذا الموضوع في نهاية الفصل).

إن المندائية من جانبها تقف موقفاً معادياً من اليهودية: فأدوناي، إله اسرائيل، هو في نظرها إله شرير، لا يضمر لها وداً، وهو يُقرن بشامش، أحد «السبعة» الأشرار والمكلف بالشمس، وإن ميشا (موسى) هو نبي للروها، للظلام. ففي الرسالة الخامسة من كتاب الكنزا - اليمين، تُشن حملة عنيفة على اليهودية:

«. . . *أدوناي، اختار شعباً لنفسه، وجمعهم في كنشتا* (جماعة، مسكن) *واحدة لنفسه، بُنيت أور شليم*[٢٣]*، مدينةَ اليهود، الذين* يختتنون[٢٤] *أنفسهم بالسيف، ويرشون دمهم على وجوههم و*(بهذا الشكل) يعبدون *أدوناي. الأزواج يتركون زوجاتهم ليضاجعوا*

(٢٣) عندما يكتب المندائيون كلمة اورشليم يفصلون بين (اور) وبقية الكلمة ربما للإيحاء بانها تنتمي إلى «اور» الذي هو ابن «الروها»، ملكة الظلام في الميثولوجيا المندائية.

(٢٤) الختان محرم تماماً لدى الصابئة (المندائيين)، ويُعتبر الاختتان خطيئة كبرى تعادل الخروج على الدين. ويروي احد ناسخي كتاب تعميد هيبل زيوا أن ثامر بن غضبان، احد شيوخ القبائل الإسلامية ختن بعضهم بالقوة وقد اضطر رجال الدين إلى تعميدهم لكي يعيدوهم إلى صفوفهم، علماً أن الخطايا الكبيرة تتطلب تعميداً متتالياً لمرات عديدة.

ss

غيرهن، والنساء الحائضات يضاجعن أزواجهن. لقد ضلوا عن شوطا (المذهب الأول) واختلقوا (كتاباً) لأنفسهم.
«أقول لكم، أيتها الصفوة المختارة، لا شأن لكم مع هؤلاء العبيد الذين سلكوا طريق الفسق متخلين عن سيدهم. لا تختلطوا مع اليهود، الذين لا يتفقون على كلمة واحدة، كل الملل والنحل تخرج من الشعب اليهودي. الأنبياء الكذبة جاؤوا إلى الوجود ليجوبوا بأكاذيبهم وزيفهم. . .»[٢٥].

ومن كتاب سيدرا دْ يهيا (رسائل يحيى) يأتينا هذا النص:
«لم أرغب ولن أرغب في النزول إلى مدينة أور شليم، مدينة الشر، المدينة التي كلها إثم، مدينة الخاطئين، المدينة التي بناها أدوناي. . . والتي ملأها بالأكاذيب. . . وحدثت فيها الاضطهادات ضد أتباعي. . .».

ويُثار، عادة، الموقف من الزواج، كنقطة خلاف بين الطائفتين. إن جوزيفوس والأخرين أكدوا عزوف الأسينيين عن الزواج، وأشاروا إلى أن مجتمعهم اقتصر على الذكور وحدهم، ولكي يحتفظوا بوجود طائفتهم على مر الزمن كانوا يلجأون إلى قبول من يود الانضمام إليهم من الصبية والفتيان بعد أن يمروا بالإعداد الضروري، مقابل ذلك لا يمانع الصابئة في الزواج وإنجاب البنين والبنات ولا يحبذون العزوبة.

إن الأسينيين لم يكونوا ضد الزواج كمبدأ، ولكن شكهم في أمانة المرأة للحياة الزوجية وانشغال الرجل بها عن شؤونه الدينية هو الدافع وراء تحفظهم الشديد تجاه الزواج، وهذا هو ما يلاحظه جوزيفوس حين يقول إنهم «لا ينكرون كلية ضرورة الزواج والحاجة إلى تواصل البشرية». ورغم أن پليني يقول إنهم كانوا مجتمع ذكور فقط إلا أن الوقائع التاريخية لا تؤيد قوله تماماً. فالطائفة أو الطوائف التي سكنت كهوف قمران وما حواليها والتي عثر على مخطوطاتها هناك، سواء كانوا هم الأسينيين أو غيرهم يلتقون وإياهم في كثير من السمات، لم يكونوا عزاباً بالمرة. فلقد دلت الحفريات التي أجريت في المقبرة المجاورة لخربة قمران أن بعض الهياكل العظمية هي هياكل إناث. ولكن تقرير الحفريات يشير إلى أن القبور التي

(٢٥) الكنزا – اليمين، الرسالة الأولى، ترجمة ولسن إلى الانجليزية، راجع:
Werner Foerster, Gnosis, A Selection of Gnostic Texts, Oxford, Clarendon Press, 1974, p.296.

وجدت فيها هذه الهياكل كانت تبعد قليلاً عن صف القبور وأنها من طراز غير مألوف(٢٦). غير أن تقرير الحفريات لعام ١٩٦٦ و١٩٦٧ أشار إلى العثور على هياكل ثلاث إناث وطفل، ولكن في المقبرة الرئيسية هذه المرة(٢٧)، مما يؤكد أن بعض النساء قد عشن مع الطائفة.

ومع ذلك، فإن تحفظ الأسينيين أو طائفة البحر الميت تجاه الزواج بذريعة أنه يصرف المرء عن الانقطاع كلية إلى شؤونه الدينية يجد ما يقابله في الكتابات المندائية أيضاً. تقول دراشة دْ يهيا، أي كتاب يحيى في الرسالة الحادية والثلاثين:

«يا يحيى، إنك كالجبل الذي سفعته النار، ولم يعد يعطي عنباً في هذا العالم. إنك كجدول جف ولم تعد تنبت على ضفتيه الأشجار. أصبحت أرضاً بلا مالك، بيتاً بلا قيمة. أصبحت نبياً زائفاً، لم يخلف من يذكر اسمه. من سيزودك بالمؤونة، من يأتيك بالطعام، ومن سيمشي وراء نعشك؟

عندما سمع يحيى هذا، تجمعت دمعة في عينيه؛ دمعة تجمعت في عينيه وقال: سيكون من السار أن أقترن بزوجة، وسيسعدني أن أخلّف أطفالاً. ولكني لو أنني اقترنت بزوجة – ثم جاء النوم، والرغبة فيها تملكتني ونسيت صلاتي في الليل! لو الرغبة تيقظت لديّ ونسيت ربي. ليت الرغبة لا تتيقظ لدي وأنسى صلاتي في كل وقت.

«ما إن قال يحيى ذلك حتى جاءته رسالة من بيت أباثر تقول: يا يحيى، تزوج وكوّن عائلة، وانظر أن لا تسمح لهذا العالم أن يصل إلى نهايته. . .» . . . ثم توصيه الرسالة بعد هذا بأن ينظم وقته بين عبادة ربه وإرضاء زوجته»(٢٨).

ما الذي نخرج به من هذه المقارنة؟ هناك، كما رأينا، نقاط تماثل عديدة تسترعي الانتباه، وحين نتناول الحديث عن يحيى وأتباعه في الفصل التالي ستزداد أكثر وشائج القربى.

ومع ذلك، فإن المقابلة ما بين الصابئة (المندائيين) وطائفة البحر الميت أو الأسينيين لا تكفي لحسم المسألة بالنسبة إلى دعاة المنشأ الغربي

(٢٦) A. Dupont-Sommer, Ibid., p.170.

(٢٧) E. Yamauchi, Gnostic Ethics and Mandaean Origins, Cambridge, Harvard University Press, 1970, p.59.

(٢٨) Mead, Ibid., p.52.

للصابئة. فلقد طرحت بمعزل عن هذه فرضيات أخرى. هناك الفرضية القائلة بأنهم ليسوا من الأسينيين تحديداً وإنما من جماعات سكنت إلى جوار الأسينيين، وتأثرت بهم بلون من الألوان كأتباع يوحنا المعمدان الذين وجدوا عند البحر الميت، ومن بعد في أماكن أخرى كما يرد في الإنجيل، وهي فرضية تستحق وقفة خاصة لاعتبارات سنأتي على ذكرها تفصيلاً في الفصل الرابع. وهناك من يرى أنهم من أتباع (الحسح) الذي تزعم حركة يهودية في الأصل في مطلع القرن الثاني للميلاد، أو من الفرق الأخرى التي كانت في شرقي الأردن أيضاً وتأثرت بالحسح، ومن بينهم بقايا الأسينيين كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين. فيما يرى آخرون أنهم ذوو منشأ مسيحي، ويشيرون بوجه خاص، إلى من عُرفوا بالأبيونيت، الفقراء، لكنهم ابتعدوا عن المسيحية لعوامل خاصة. إن المنشأ الغامض للمندائيين من جهة، والتقاء بعض معتقداتهم مع المعتقدات التي شاعت في العهد المسيحي الأول في فلسطين فتح الباب أمام مختلف التكهنات التي يصعب القطع في أية واحدة منها دون المغامرة بالموضوعية. ومع ذلك فإن بعضاً منها يقتضي التوقف والتدقيق.

الصابئة والحسح (Elkesai):

هذا موضوع آخر أثارته ملاحظة ابن النديم في فهرسه بشأن «المغتسلة» أي الصابئة في منطقة البطائح، أي في منطقة ميسان. قال ابن النديم إن «هؤلاء القوم كثيرون بنواحي البطايح، وهم صابة البطائح يقولون بالاغتسال، ويغسلون جميع ما يأكلونه، ورئيسهم يُعرف بالحسح»[٢٩]. غير أن ملاحظة ابن النديم هذه ليست هي وحدها السبب في البحث عن العلاقة ما بين هاتين الطائفتين إن وجدت، وإنما هناك ما هو أهم منها، كما سنرى. لم يزودنا ابن النديم بما ينفع في فهم علاقتهم بالحسح

(٢٩) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨، ص٤٧٧. ونشير هنا إلى أن طبعة فلوجل الالمانية أوردت اسم من وصفه ابن النديم برئيس الطائفة على هذا النحو (الحسح) وليس الحسيح. وطبعة فلوجل هي المحبذة لدى الباحثين. وقد أثار خلو الاسم من حروف العلة والنقاط بعض التكهنات في تفسيره، وذهب بعضهم إلى انه «المسيح» وحدث التحريف بفعل الاستنساخ. . . الخ. والاسم ماخوذ عن الآرامية ويعني القوة الخفية. واورد كتاب المسيحية الاولون والمؤرخون القدامى اسمه بصيغ متباينة في اليونانية. وقد اعتمدنا والتر براندت، أحد كبار من كتبوا عن المندائية، في ما أورده عن أتباع الحسيح:
W. Brandt, Elkesaites, Encyclopedia of Religion and Ethics.

سوى قوله إن رئيسهم يُعرف بالحسح، ولم يدلنا على المصدر الذي اعتمده في هذه المعلومة: هل كانوا هم يقولون بذلك؟ هل الأقوام التي تجاورهم تردد ذلك؟ أو أن المصادر المسيحية التي اعتمدها في الكتابة عنهم ذكرت ذلك؟ لا يوضح ابن النديم من هذه شيئاً. إن الصابئة، سواء في تراثهم المدون أو تراثهم الشفوي، لا يشيرون من قريب أو بعيد إلى الحسح هذا، ولم يرد لديهم اسم قريب من هذا الاسم. ومع ذلك، فملاحظة ابن النديم ليست هي الوحيدة كما قلنا.

وُجد أتباع الحسح (Elkesaite) في الجانب الشرقي من نهر الأردن في القرن الأول الميلادي وما بعده. وقد اتخذت الطائفة من التعميد ركناً أساسياً في دينها وطقوسها الدينية. وهي فرقة يهودية جاءت بدعوى إعادة تجديد اليهودية. وعلى خلاف الطوائف السابقة التي أشرنا إليها فإن هذه الطائفة كانت تبشر بدينها، ونشطت لهذا الغرض في روما وقيصريا وسوريا. . . ووجدت لها بعض الأنصار، وظلت تواصل نشاطها حتى القرن الثالث. والمعلومات بشأن هذه الطائفة مُستمدة من كُتّاب الكنيسة الأوَل: هيبوليتوس (القرن الثاني) وأبيفانيوس (القرن الرابع)، وقد اعتمدا في ما كتباه عن الحسح على نسخة من كتاب نُسب إليه جاء بها إلى روما أحد أتباعه، ألسبيادس (Alcibiades)، ليستعين بها في التبشير لدعوة الحسح في نهاية العقد الثاني من القرن الثالث. وقد تضمنت مقدمة الكتاب ملاحظة تقول إن الحسح قد تلقى الكتاب من غرب الصين وأودعه عند شخص يدعى صوبياي، وأن ملاكاً هو الذي أوحى بالكتاب. من هذه الملاحظة ذهب بعضهم إلى أن هناك علاقة ما بين صوبياي هذا والصابئة للتماثل بين الاسمين. غير أن والتر براندت يذهب إلى أن واضع الملاحظة لا يعرف، كما يبدو، من أين جاء الكتاب، وقد أراد منها التأثير على القارئ بالإيحاء له أن مصدر الكتاب قصي جداً. والكتاب، كما يرى براندت، قد جمع بعد وفاة الحسح، وأنه كان في الأصل مقولات وتوجيهات جاءت كأجزاء منفصلة عن بعضها زعم واضعها أنها جاءته بوحي من السماء. وتم جمعها بعد وفاته في صحائف كان يجري تداولها بين أتباعه. إن جُل المعلومات عن الحسح قد وردتنا، كما أشرنا، من خلال هيبوليتس وأبيفانيوس، أسقف سلامينا في قبرص، وأنهما اعتمدا الترجمة اليونانية للكتاب، ويلوح أن الترجمة كان يشوبها الغموض، حتى أنهما كانا يعتمدان على الحزر، كما

SS

يلاحظ براندت، لحل الغموض في النصوص، وكان أن نجم عن هذا أن وقعا في عديد من الأخطاء ناهيك عن تحاملهما على الطائفة التي اعتبراها فرقة من الهراطقة.

المعروف عن الحسح أنه كان يهودياً معروفاً بنزاهته، وأن الأسينيين، أو جماعة منهم، والأبيونيت (المسيحيون الفقراء)، وهم من أصل يهودي، قد قبلوه كنبي لهم أو أنهم اعترفوا بتعاليمه. كانت دعوة الحسح تقوم على التمسك بالشريعة اليهودية، والتقيد بأحكام السبت، وممارسة الختان. وكان يقر الزواج، وكان يصر على التوجه نحو أورشليم في الصلاة وحرم اتخاذ الشرق قبلة لدى الصلاة. ويعتقد أن أبيفانيوس هو الذي نسب إليه تحريم أكل اللحم وجوازه فقط عند مشاركة الوثنيين في أكل القرابين. كان يؤمن بإله واحد هو إله اليهود، ويؤمن بيوم الحساب. وكان يرى أن آدم هو حلقة الوصل بين إله السماء وبشر الأرض. وكان يشارك اليهود في اعتقادهم بوجود طبقات مختلفة للملائكة واعتباره نجوم القطاع الشمالي في السماء قرينة للأبالسة. وقد زعم أنه يتقن الفلك ويحسن قراءة الطالع. إن الشيء الرئيسي في ديانة الحسح هو التعميد، وكان يبشر بأن الإنغمار الكلي في ماء النهر-أو الينبوع دون خلع الملابس هو الوسيلة للتخلص من جميع الخطايا. وكان يوصي بأن يمارس الطقس «باسم الله العظيم والأسمى» مع قراءة التراتيل، ويعلن المرء قبل انغماره بالماء الامتناع عن كل الخطايا والسلوك غير المستقيم. وكذا الأمر عند طلب الشفاء من المرض والاضطرابات المماثلة، ومن يتعرض إلى عضة كلب كَليب أو حيوان سام أو لدى الإصابة بالسل الرئوي أو من «تداخلهم الأرواح الشريرة». في حالة كهذه يطلب من الفرد أن يغمر نفسه في الماء البارد في نهر أو في ينبوع، دون أن يخلع ملابسه، أربعين مرة خلال سبعة أيام، وإذا كان عاجزاً عن ذلك فيجوز أن يؤديها شخص آخر باسمه ويتلو التوسلات بالنيابة عنه. واشترطت التعاليم من بعد على أن يجري الطقس بحضور شاهد وبقَسَم، ومن يمارس هذا الطقس ينطق بهذا القَسَم مخلصاً.

لقد وجدت دعوة الحسح أنصاراً بين من كانوا يُسمون (الذين يخافون الله) من الوثنيين، وكذلك من اليهود. كما وجدت دعوته استجابة لدى الجماعات التي كانت تمارس التعميد، ولدى من تبقى من الأسينيين، والناصورائيين والنازاريين وكلتاهما كانتا تعيشان شرقي نهر الأردن أيام

المسيحية الأولى. وكان الحسح يوصي أصحابه الذين يتعرضون إلى الإضطهاد أن يبدوا استنكارهم لمعتقداتهم باللسان فقط على أن يُبطنوا تمسكهم بها، وذلك دفعاً للمتاعب التي يتعرضون لها. بعد وفاة الحسح واصل أتباعه التبشير بدينهم، وترجموا كتابهم إلى الإغريقية. ويلاحظ أن تعديلاً قد أدخل، إذ سُمح لمن يخطئ أن يتعمد مرة أخرى[٣٠].

إن الأمر الأساس الذي دفع إلى الاعتقاد بتماثل الصابئة وأتباع الحسح هو التعميد في النهر، وما يقترن به من شعائر. فكلا الطائفتين تمارسان التعميد كتطهير من الخطايا. فإذا كانت الأديان الأخرى ترى في تقديم الأضاحي أو الكفّارات وسيلة لطلب الغفران، فإن الطائفتين تريان الوسيلة إلى ذلك هو التعميد في الماء. وإذا كان التعميد كطقس ديني شاع بين أديان تلك الفترة، فإن الطائفتين تفرضان إعادة التعميد عند ارتكاب الخطيئة. والصابئة يدعون إلى التعميد مع كل خطيئة (ولكن الخطيئة المندائية لم تعد تلك الخطيئة الأخلاقية أو ارتكاب المعاصي مما يخالف الأحكام الدينية وحسب، وإنما أصبحت تعني الخروج على تفصيلات الشكليات في الطقوس والشعائر التي غدت، مع الزمن، كثيرة جداً وحولت هذه الطقوس إلى ممارسات شكلية محضة). ويمارس التعميد لدى الطائفتين بالملابس. ولكن إذ تشترط المندائية أن يلبس المتعمد لباساً دينياً خاصاً هو الرستة (وقد وصفناها في أول الفصل) فإننا لا نعرف شكل ولون الملابس التي يتعين على أتباع الحسح لبسها أثناء التعميد، وإن كنا نعتقد أنها بيضاء وقريبة من لباس الأسينيين.

وكلا الطائفتين تلتزمان بأحكامهما الدينية التي تشترط أن يستشهد المتعمد بشاهد على صحة الطقس الذي يمارسه، لكنهما يختلفان في تعيين هذا الشاهد. فالصابئي، وهو يتوضأ، يجلس إلى الماء الجاري ويمد يده اليمنى ويقول: «الماء الجاري الذي تعمدنا فيه سيكون شاهدنا الذي لا نغيره في رسمنا ولا نبدل كلمتنا الطاهرة» ويشار في التعميد إلى اليهثا (خبز خاص يُعد للتعميد) والممبوهة (ماء يُسقى إلى المتعمد أخذ من الماء الجاري) ويوم الأحد والصدقة كشهود أيضاً. أما طائفة الحسح فتلتزم

---

(٣٠) للإستزادة حول الحسح يراجع بالإضافة إلى ما أورده والتر براندت في مادة اتباع الحسح (Elkesaites) وكتابه ايضاً حول الحسح، مجموعة من المصادر الأخرى التي أوردها في نهاية بحثه في أنسكلوبيديا الدين والاخلاق، كذلك يمكن مراجعة:
G. R. Driver, The Judaean Scrolls, Oxford, 1965, pp.504 - 505.

ss

بالشهادة، إلى جانب الماء، بالخبز والملح والأرض والسماء والرياح والأرواح المقدسة وملائكة الصلاة.

لكن الطائفتين تختلفان بجملة من الأمور أيضاً: فالحسح يلزم بالختان فيما تحرم المندائية هذا. والأولى تشدد بالتمسك بالسبت، فيما تمجد الثانية يوم الأحد. يمارس أتباع الحسح صلاتهم وقبلتهم أورشليم، بينما يتجه المندائي في صلاته صوب الشمال.

إن التماثل بين الطائفتين ليس من القوة بحيث يدفع إلى الاعتقاد بأن المندائيين كانوا من أتباع الحسح في الأصل، أو أنهم طوروا معتقداتهم عن معتقداته. حتى في تلك النقاط التفصيلية التي ألمحنا إليها، ليس هناك ما يدلل أن الصابئة قد اقتبسوها من الحسح، وهذا ما دفع إلى تباين وجهات النظر بشأنها. ففيما يذهب جوزيف توماس، الذي درس الحركة التعميدية في سوريا وفلسطين عهد ذاك إلى الاعتقاد بتطور المندائية عن الحسح[٣١]، يذهب إريك سيگلبرغ، الذي درس التعميد الصابئي دراسة تفصيلية مقارنة إلى أن المندائية لم تقتبس تعميدها عن الحسح، وإنما التماثل هنا يعود إلى أن كليهما قد استقى الأمر من أصل أو بيئة واحدة[٣٢].

المندائية وطوائف أخرى:

يشير كتاب المسيحية الأوائل إلى أن أتباع الحسح، أو من كانت لهم علاقة بالحسح، لم يكونوا جميعاً من اليهود أو المسيحيين، بل وجد بين هؤلاء من لم يكن مسيحياً أو يهودياً أو إغريقياً، وإنما موحدون وحسب وكانوا يكذّبون كلاً من (العهد القديم) و(العهد الجديد). وكانوا يمارسون التعميد ويمجدون الماء ويرون فيه أصل الحياة، ويؤمنون بيوم الحساب، ويفضلون الزواج المبكر ويعيبون العزوبة. فقد كتب أبيفانيوس، أسقف سلامينا (قبرص)، وهو يغادر فلسطين عام ٣٦٧م، أنه سمع عن طائفة تعيش في المنطقة الواقعة إلى الشرق من الأردن والبحر الميت تدعى ساميسايين، وهم يؤمنون بإله واحد ويعبدونه بالتعميد، ويتباهون بأن معلمهم هو الحسح، وهم ليسوا باليهود ولا المسيحيين، ويندمج معهم كل

(٣١) Thomas J., Le Mouvement Baptiste en Palistine e Syria, Gemblaux, 1935, p.252.

(٣٢) Eric Segelberg, Masbuta, Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism, Upsala, Sweden, 1958.

من الناصــــورائيـــين Nasoraeans والنازاريين Nazaraeans والأوسيين Ossaeans. وهنا يشير أبيفانيوس بتحديد إلى أن الطائفة الأخيرة قد نبذت اليهودية (الآن) ولم تعد تعيش كيهود. لا نعرف مدى دقة الأوصاف التي يوردها أبيفانيوس بشأن هذه الطوائف، غير أن المهم هنا أنه يكتب عن الطوائف التي تأثرت بالحسح، وعن نبذ الأسينيين (إذا كانوا هم فعلاً من يدعوهم بالأوسيين) لليهودية في زمانه، أي في النصف الثاني من القرن الرابع، وبذا يكون قد أعطانا دليلاً على أن هذه الطوائف كانت تعيش آنذاك في الأردن، في الوقت الذي يكون فيه المندائيون، كما سنرى في الفصل السادس، يعيشون في دست ميشان (ميسان) في جنوب وادي الرافدين. وفي هذه الحالة، إذا كانت هناك علاقة روحية أو علاقة نسب فإنها لابد أن تعود إلى مرحلة أقدم.

لقد دفعت ملاحظات أبيفانيوس، وقبله هيغيسيبوس بشأن طوائف شرق الأردن اهتماماً خاصاً لدى دوائر البحث المعنية بالمندائية. كنا أشرنا في بداية الفصل إلى أن كتاب الكنيسة المسيحية الأوائل لم يقدموا بشأن بعضها ما ينفع في تمييز طبيعة معتقدات وطقوس بعض هذه الطوائف، ولذا فإن مجرد ذكر طائفتي هيميروبابتست والمصبوثيين فقط لا ينفع في دفع بحثنا عن أصول المندائيين إلى أمام، كما أن التشابه في التسمية لا يمكن اعتماده دليلاً ذا قيمة طالما كانت الآرامية هي اللغة الشائعة في المنطقة كلها، كما أن الاكتفاء بالإشارة إلى التعميد لا يصلح هو الآخر كدليل محسوس في هذا الشأن، لأن التعميد كان شائعاً لدى عديد من هذه الطوائف، ولا يمكن أن تتجاوز تخريجات بعض الباحثين (انظر، على سبيل المثال، ما وضعه براندت عن المصبوثيين في دائرة معارف الدين والأخلاق) حدود التكهنات ليس غير.

وقد تركز اهتمام دوائر البحث على الناصورائيين. إن الأدب المندائي يطلق على الطائفة اسم الناصورائيين ويسمي ديانتهم بالناصوراثا، وبتدقيق أكثر إنه يطلق هذه التسمية على تلك المجموعة التي تتبحر بالمعتقدات الدينية للطائفة من رجال دين وغيرهم. ويشيع هذا الاسم في أدبهم حتى أن السيدة دراور أصبحت، في دراساتها المتأخرة، تميل إلى إطلاق التسمية على الطائفة بوجه عام بدلاً من «المندائيين» التي لا ترد في أدبهم كثيراً. لقد جذب التماثل في الاسم بينهم وبين من أشار إليهم

ss

أبيفانيوس والآخرون اهتمام الباحثين واستنتجوا منه نتائج متعارضة. فماكوخ (R. Macuch) يرى أن من يشير إليهم أبيفانيوس هم طائفة واحدة في الأصل وُجدت في شرق نهر الأردن منذ ما قبل المسيحية، وأنها انشقت عن اليهودية منذ ذلك الحين. لكنها انقسمت على نفسها، فقسم اعتنق المسيحية وأصبحوا منذ ذلك الحين ضمن من عُرفوا باسم المسيحيين – اليهود، وربما هم من أشير إليهم باسم النازاريين أو الناساريين ومنهم جاء الاسم العربي النصارى، بينما هاجر القسم الثاني (ويرى أنهم الأكثرية) باتجاه الشرق حتى استقروا في جنوب ما بين النهرين مكونين المندائيين. ويرى أن هجرتهم هذه تمت في مطلع القرن الأول الميلادي، أيام حكم الملك الفارسي (الغرثي) أرتبانوس الثالث، أي قبل التدمير الأول لأورشليم الذي جرى في عام ٧٠م. ويذهب أيضاً إلى أنهم توصلوا إلى تطوير أبجديتهم عن النبطية منذ أن كانوا في فلسطين ونقلوها معهم إلى وادي الرافدين ليدونوا معتقداتهم فيها من بعد[٣٣]. وتنحو دراور هذا المنحى في كتابها آدم الخفي (١٩٦٠)، ولكن بتردد ودون أن تتخلى عن اعتقادها بالعلاقة مع الحسح[٣٤]. لكن ياموچي يقف من هذه المماثلة موقف المعارض. فهو أولاً يأخذ بالاعتبار ملاحظة أبيفانيوس في وجوب عدم الخلط بين الـ Nasarenes وهي طائفة كانت يهودية مسيحية سابقاً، والـ Nazorenes وهي طائفة مسيحية واضحة. ويلاحظ ثانياً، أن الطائفة الأولى تتميز بكونها تمارس الختان وتتقيد بأحكام السبت وتنكر أن تكون أسفار التوراة الخمسة الأولى قد تضمنت شريعة موسى المقدسة، وأنهم رفضوا الفلك والقضاء والقدر وامتنعوا عن أكل اللحم ورفض تقديم الأضاحي الحيوانية... ومن بين هذه كلها فإنهم لا يتفقون مع المندائية إلا بالأخيرة. والأهم من هذا أنها ليست فرقة تعميدية. ويرى أن محاولات المطابقة تستند إلى مجرد التماثل في الاسم، وهو أساس ليس بالمتين[٣٥]. وطالما كنا في ميدان لا يخلو من تكهنات الباحثين

(٣٣) Cf. Kurt Rudolph, Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion ("Studies in the History of Religion" XII) Leiden, E. J. Brill, 1967, p.583 - 596.

(٣٤) E. S. Drower, The Secret Adam, Oxford, Clarendon Press, 1960, p.95, 101.

(٣٥) Edwin M. Yamauchi, Gnostic Ethics and Mandaean Origins, Ibid., p.60 - 62.

ss

نطرح للتحري الحقيقة التالية باحثين عما تنطوي عليه من دلالات قد يدخلها البعض في ميدان التكهنات. لقد كان من بين المخطوطات التي عثر عليها في البحر الميت مخطوطة قصيرة تشكو من تلف في بعض عباراتها تعرف باسم صلاة نابونيدس. ونابونيد، كما علمنا، كان آخر الملوك الكلدانيين وكان قد اعتكف في واحة تيماء، شمال الحجاز، لتأمل المعتقدات الدينية لعبادة إله القمر بهدف تطويرها بما يتفق والتيارات التوحيدية التي شرعت تنمو أكثر فأكثر. والمخطوطة من الكهف رقم ٤ هذه، هي كما يقول ميليك وفريدمان ويوليوس ليقي كانت جزءاً من التراث الشعبي الذي استقى منه من وضع سفر دانيال في «العهد القديم» قصته التي أوردها في الإصحاح الرابع واستبدل فيها شخص نابونيد بنبوخذنصّر. إن هذه الصلاة تؤكد الاتجاهات التوحيدية التي كانت آخذة بالنمو في بابل وحران والواحات الآرامية – العربية المحاذية للجنوب الفلسطيني. إن وجود هذه المخطوطة وآثار آرامية أخرى مع مخطوطات البحر الميت يدل على أن الطوائف هناك لم تقتبس أفكارها ومعتقداتها من التراث اليهودي وحده، وإنما من تراث الأقوام الأخرى أيضاً. بل ويذهب فريدمان D. N. Freedman استناداً إلى صلاة نابونيد هذه أن طائفة قمران كانت تقترب من التراث البابلي أكثر مما يفعل سفر دانيال(٣٦).

إلى هنا يقف بنا البحث في شأن الطوائف اليهودية والمسيحية التي استوطنت عند البحر الميت ونهر الأردن. والبحث وإن لم يقطع بانتساب المندائية إلى واحدة من هذه الطوائف، إلا أنه يؤكد أن البيئة الدينية والاجتماعية التي ظهرت هناك قابلة لأن تولّد اتجاهاً كالمندائية يمارس التعميد ويميل إلى الإنطواء على النفس والتخلي عن اليهودية إلى معتقدات معاكسة تماماً، والجمع بين معتقدات عديدة. على أية حال فإن متابعة البحث بشأن يحيى والتعميد والغنوصية قد يقربنا من حل لغز المندائية، وهذا ما سنراه في الفصلين التاليين.

(٣٦) G. R. Driver, Ibid., p.173 - 174.

وحول نص الصلاة راجع:

Millar Burrows, The Dead Sea Scrolls, Michegan, Baker Book House, 1978, p.400.

الفصل الرابع

المندائية ويحيى بن زكريا

في الفصل السابق تحدثنا عن تكوّن وضع تاريخي خاص في فلسطين قبل ألفي عام دفع إلى ظهور طوائف عديدة عند نهر الأردن والبحر الميت، شرقيّه وغربيّه، تباينت في دعواتها وممارساتها الدينية، لكنها، جميعاً، عبّرت عن السخط على المؤسسة الدينية اليهودية الرسمية التي كانت تقبض على زمام السلطة أيضاً، رغم أن هذه الطوائف ظلت تتمسك باليهودية كدين. وقد طورت هذه الجماعات أفكارها وطقوسها الدينية الخاصة، مؤثّرة بعضها في بعض. وفي مجرى الصراعات الدينية والفكرية التي تلت ظهور المسيحية، تعرضت هذه الطوائف إلى تغيرات ألمح لها كتّاب المسيحية الأولون، ودخلت في مرحلة يشوبها الغموض انتهت بها إلى الانحلال أو الاختفاء، وقد لعب طقس التعميد أو التطهر بالماء في صورة من الصور دوراً أساسياً في الحياة الروحية لعدد من هذه الجماعات.

وسط هذه الطوائف ظهرت شخصية تاريخية مؤثرة جداً، هي شخصية يحيى بن زكريا، كما يعرف بالعربية أو يوحنا المعمدان، كما عُرف بالأدب المسيحي نقلاً عن الآرامية، أو يهانا أو يهيا يهانا كما ورد في الأدب المندائي. وقد اقترن اسمه بالتعميد الذي كان يجريه في نهر الأردن لليهود ولغير اليهود، والذي أشارت إليه الأناجيل من بعد. والذين انبروا لدراسة طائفة أو طوائف البحر الميت ومخطوطاتها اختلفوا في أمره: هل انتمى إلى طائفة معينة منها؟ هل كان في علاقة مع الأسينيين؟ هل كوّن طائفة خاصة

به؟ هل أخذ عنها التعميد الذي مارسه أو أخذته هي عنه؟ وما علاقة المسيحية به؟ هل كان يسوع أحد أتباعه ثم انفصل عنه ليبشر بدينه الخاص؟ أين انتهى أتباعه؟ وقد رسمت له المصادر المختلفة صوراً متباينة، ونسبت له أدواراً مختلفة. فما هي الصورة الفعلية لهذه الشخصية التاريخية، وبماذا كان يبشر؟ سنستعين لهذا الغرض بالمقطع الشهير الذي دوّنه المؤرخ اليهودي جوزيفوس، في كتابه المعروف «العصور القديمة» (Antiquitics)[1] الذي أتم وضعه في عام ٩٣/ ٩٤ ميلادي باللغة الإغريقية وجاء مكملاً لكتابه الآخر «حروب اليهود». كان جوزيفوس قد عالج في كتابه الأول، حروب اليهود، وبالتفصيل، الأحداث التي أدت إلى انفجار ثورة اليهود ضد الحكم الروماني عام ٦٦م وتناول فيه الحركات الدينية والسياسية التي قامت آنذاك في فلسطين والتي عاصرت بدايات المسيحية حتى تلك التي لا قيمة لها من الوجهة التاريخية. إلا أنه لم يكتب ولا كلمة واحدة عن يوحنا المعمدان أو عن عيسى المسيح في كتاب (حروب اليهود) هذا، والذي وضعه بالإغريقية ما بين ٧٥ و٧٩م. لكنه عاد وضمّن كتابه الثاني، العصور القديمة، مقطعه الذي أشرنا إليه عن يحيى والذي يقطع بصحة نسبته إلى جوزيفوس جميع الباحثين[2] يقول جوزيفوس:

«كان بعض اليهود يعتقد أن جيش هيرود قد دُمّر، حقاً، بفعل الانتقام العادل لله، رداً على حكمه بالموت على يوحنا المعمدان، ذلك لأن هيرود قد قضى على الأخير رغم أنه رجل طيب كان يدعو اليهود إلى الفضيلة وإلى الالتزام بالنزاهة والعدالة في تعاملهم مع بعضهم البعض والتقوى تجاه الله، وكان يجمعهم للتعميد. وهكذا كان يعتقد أنه بتغطيسهم (في الماء) سيرضى عنهم (الله) ليس باستخدامهم إياه طلباً لمرضاة الله تجاه بعض الخطايا، وإنما

(١) Josephus, Antiquities, XVIII, Vol.2, ed. Niese, iv, p.161 - 162

(٢) يورد جوزيفوس في كتابه المذكور فقرتين اخريين تشيران إلى المسيح: الاولى والتي تؤكد بشكل قاطع ودون لبس او إبهام أن عيسى هو المسيح، هي موضع شك أغلب الباحثين، لان النص بهذا الشكل لا يمكن ان يكون قد وضعه اي يهودي. بينما جاءت الفقرة الثانية لتشير إلى يعقوب أخو يسوع «المدعو» أو «الذي يقال إنه المسيح». إن صيغة التردد هذه دفعت بعض من شكّ في الفقرة الاولى إلى الاعتقاد بصحة نسبة الفقرة الثانية إلى جوزيفوس، راجع:
G. R. S. Mead, The Gnostic John the Baptizer, John M. Watkins, London, 1924, p.97.

لطهارة الجسد، بقدر ما كانت النفس قد تطهرت بالفعل بالنزاهة. ولما كان الآخرون يتجمعون (أو يصبحون منَظمين – إذ أنهم كانوا يبتهجون غاية الابتهاج عندما كانوا يستمعون إلى أقوال يوحنا –) فإن هيرود كان يخشى من أن قوته الفائقة في إقناع الناس قد تؤدي إلى الثورة، إذ هم كما يبدو مستعدون في كل شيء للتصرف وفق مشورته، ولذلك بعد أن قلّب الأمر جيداً، عزم على أن يعتقله قبل أن يصدر منه أي شيء يدفع إلى الثورة، وأن يقضي عليه بدلاً من أن يحدث ما يحدث وساعتها يندم على ما فات.

وطبقاً لذلك، وبناءاً على شكوك هيرود أُرسل مقيداً إلى ماخاروس[٣]، القلعة المشار إليها آنفاً، وقضي عليه هناك. ورغم ذلك، فاليهود يعتقدون أن الدمار الذي لحق بالجيش كان انتقاماً لمقتله، إنها إرادة الله للقصاص من هيرود».

يتضح من حديث جوزيفوس هذا أن يوحنا كان ذا تأثير كبير على أعداد واسعة من الناس، وأن دعوته كانت تلقى آذاناً صاغية، وأن الناس كانت تقبل على تعميده عن رغبة وإيمان. إن جوزيفوس يكتب هذا بعد عقود فقط من إعدامه، وواضح تأثره شخصياً بهذا الحدث وأسفه عليه. كما أن عودته لتدارك ما كان قد أغفله في كتابه الأول قبل أربعة عشر عاماً في الإشارة إلى يحيى ودوره تنطوي على دلالتين: أولهما، شعوره بأنه قد أغفل في كتابه الأول الإشارة إلى حدث له أهمية اجتماعية كبيرة بالنسبة لليهود لا يصح إغفاله بالنسبة للمؤرخ، ونعني به ظهور وإعدام يحيى بن زكريا، وثانيهما أن العهد الذي كان يكتب فيه كتابه الثاني (ونعني به العقد الأخير من القرن الميلادي الأول) كان يشهد يومها صراعاً فكرياً ودينياً، كان يلعب فيه يحيى – عبر تلامذته وعبر تعاليمه – دوراً مهماً.

إن شهادة جوزيفوس هذه، ذات قيمة كبيرة ليس فقط في تأكيد الدور الذي لعبه يحيى فعلاً، وإنما أيضاً لفهم جوهر الدعوة التي جاء بها، وضد من كان يوجهها. فهيرود هذا كان ملك اليهود ورئيس الثيوقراطية التي كانت تحكم اسرائيل يومها وأن دعوته استهدفت نشر العدالة والتعامل النزيه في المجتمع، وهو ما كان يفتقر إليه بدلالة تزايد الساخطين على الوضع آنذاك واضطرارهم إلى الابتعاد عند البحر الميت وما وراءه. إن

(٣) قلعة جبلية في بيريه وكانت تقع بالقرب من الضفة الشمالية الشرقية للبحر الميت.

الصورة التي يرسمها المؤرخ اليهودي هي في الجوهر عين الصورة التي يرسمها الأدب المندائي كما سنرى لاحقاً.

ولد يوحنا المعمدان إما في ٧ أو ٦ ق.م في حبرون أو في القرية التي تدعى الآن عين كارم، إلى الشمال الغربي من بيت لحم والتي تبعد بحوالي ٢٠ ميلاً عن قمران، وقطع رأسه بأمر من هيرود في ما بين ٢٨ و٣٠م. لا يعرف عن نشأته سوى أنه سكن البراري. بعض الباحثين يعتقد أنه عاش بين الأسينيين أو طائفة البحر الميت منذ أن كان صبياً(٤). إلا أن جوزيفوس لم يُشر بشيء إلى ذلك رغم أن المؤرخ كان قد عاش بينهم أو قريباً منهم لفترة من الزمن. وكان معروفاً عن يوحنا أنه لم يشرب الخمر، بينما كانت طائفة قمران تفعل ذلك في الوجبات المشتركة. وكانت الطائفة لا تجيز التبشير بمذهبها، بينما كان هو يدعو بقوة لما يؤمن به بين الجماهير اليهودية وغير اليهودية.

الصورة الأخرى التي تتوفر لدينا عن يوحنا المعمدان هي تلك التي رسمتها له الأناجيل وكتّاب الكنيسة الأوائل. فعلى غرار النهج الذي سار عليه واضعو الأناجيل في التعامل مع الأحداث وشخوصها، رسموا ليحيى صورة أسطورية ملأوها بالكثير من المبالغات والتلاوين التي تخرج بصاحبها عن الحياة المألوفة عهد ذاك وتدخله عالم الأسطورة، ولتأتي في بعض تفاصيلها مطابقة لما تنبأ به أنبياء بني اسرائيل من قبل. لقد رسمت الصورة، منذ البداية، وحتى قبل أن يولد، لكي يؤدي دوراً خاصاً، وظيفة معينة في المشروع العام الذي وضعه وحدد أبعاده واضعو الإنجيل، وهو استحصال شهادة من شخصية تاريخية اكتسبت شهرة واسعة للدعوى التي جاءت بها. وكانت المادة التي رُسمت بها هذه الشخصية أقوال وتنبؤات وردت في (العهد القديم) على لسان بعض أنبياء بني اسرائيل، كما قلنا، لتأتي كامل الحكاية ملائمة للدور الذي أريد له أن يلعبه وهو التمهيد لمقدم يسوع وتأليهه وذلك للتأثير على الناس الذين اتجهت إليهم الدعوة أولاً، يهود اسرائيل نظراً لأنهم كانوا يجلّون ذكراه، كذلك أيضاً للتأثير على أتباع يوحنا ذاتهم وتحفيزهم على اعتناق المسيحية. إن الأناجيل لا تتحدث

(٤) عديد من هؤلاء الباحثين يعتقد ان يسوع عاش هو الآخر سني صباه بين طوائف البحر الميت ويفسرون بهذا الافتقار إلى المعلومات عن حياته قبل شروعه بالدعوة إلى دينه. ومنهم من يعتقد أنه زامل يحيى وكان من اتباعه ثم ابتعد عنه كما فعل اندراوس اخو سمعان بطرس والذي أصبح أحد الرسل الإثني عشر المسيحيين.

بشيء عن الفترة التي انقضت منذ أن كان صبياً حتى جاهر بدعوته عندما غدا رجلاً، مثلما لم تتحدث بشيء عن تلك الفترة من حياة يسوع سوى أن أمه قد هربت به نحو مصر، حتى عاد ليبشر بدينه. ومع ذلك فالصورة التي ترسمها الأناجيل ليوحنا المعمدان تؤكد ما أورده جوزيفوس عنه وما كان يدعو إليه. فقد كان يحذر الجموع التي تأتي إليه ناشدة الغفران عما ارتكبته من خطايا بالتعميد قائلاً إن أفعالها هي التي تؤهلها لطلب الغفران، داعياً إياها أن تفعل ما يليق بالتوبة وأنه لن ينفعها إدعاؤها أنها من نسل ابراهيم، وأن «الشجر الذي لا يعطي ثماراً سيغدو وقوداً للنار»، وكان يدعو الجموع بقوله: «من له ثوبان فليعط من ليس له ومن له طعام فليفعل هكذا»، وكان يحذر العشّارين، أي أولئكَ الذين يستوفون الضريبة من المزارعين: «لا تستوفوا أكثر مما فرض لكم» إشارة إلى أن هؤلاء كانوا ينهبون الفلاحين بضرائب إضافية. وكان يخاطب الجنود بقوله: «لا تظلموا أحداً، ولا تشوا بأحد، واكتفوا بعلائفكم» أي بالمؤن المخصصة لهم. إن تحذيره هذا يكشف مدى الغبن الذي كان يتعرض له عامة الناس على أيدي الحكم. لذلك، لم يكن غريباً أن تبحث عمن ينقذها من هذا الظلم وأن تستجيب للدعوات التي توجه لها باسم الخلاص، وأن تتلمس في أقوال الأنبياء شيئاً من الرجاء والعزاء. كانت الناس تنشد المعجزات، وتجد في الحديث عنها نوعاً من الأمل. ولا يغربن عن البال، أن وعي الناس عهد ذاك، وسايكولوجية المجتمع كانتا تسبغان على الحديث عن المعجزات مصداقية إيمانية مؤثرة بعد أن عزّ الرجاء: «لأنه سيقوم مسحاءٌ كذبة وأنبياء كذبة ويعطون آيات عظيمة وعجائب حتى يُضلوا لو أمكن المختارين أيضاً»(٥).

اقترن اسم يوحنا بالتعميد وعُرف بالمعمدان. فما هو هذا التعميد الذي جاء به، وماذا كان يريد به؟

أخذت كلمة التعميد (Baptism) عن اليونانية (Baptein)، وتعني الإنغمار أو الإرتماس في الماء، ويقابلها في الآرامية: مَصبّوثا أو مصبّوتا، وهي تؤدي ذات المعنى. وأصبحت تطلق على كل طقس ديني يجري مع الانغماس في الماء. وممارسة الطقوس الدينية في الماء كانت أمراً شائعاً في عديد من الأديان، لاسيما في الفترة التي سبقت ظهور المسيحية وما بعدها. ولايزال هذا الطقس شائعاً إلى اليوم عند بعض الأقوام. فالهندوس

(٥) إنجيل متى، الإصحاح الرابع والعشرون، ٢٤.

في الهند يرون أن الاغتسال في نهر الغانج ينبغي أن يسبق أي عمل. وفي القرى القبطية في مصر العليا يتعين على جميع السكان أن يتجهوا صوب نهر النيل في ليلة رأس السنة الجديدة (نوروز الله) ويخوضوا في الماء البارد، وبعد أن يشربوا من ماء النيل تسع مرات بكف اليد يغسلوا أوجههم وأيديهم ثم يغطسوا أنفسهم في الماء. وتصب الأمهات على رؤوس أطفالهن وأيديهم الماء تسع مرات، وهم قد توارثوا هذا الطقس منذ آلاف السنين كصلاة لأوزيروس، إله النيل، وبعد أن اعتنقوا المسيحية صاروا يصلون ليسوع المسيح بدلاً من أوزيروس. وقد مرّ بنا كيف أن البابليين كانوا «يطهرون» الطفل الوليد بالماء. وكانت أديان الإغريق تفرض على الفرد طقوسا مماثلة للتخلص من الخطايا.

طبقاً للشريعة اليهودية من يهتدي باليهودية يتوجّب عليه أن يمر بطقس ديني يفترض الانغماس في الماء. ولكن يبدو أن هذا الطقس لم يمارس إلا في النادر أو لم يمارس أصلاً إلا من جانب اليهود في الشتات، ولم يتحول إلى ممارسة ثابتة إلا مع ظهور الأسينيين، وطبقاً لمخطوطات البحر الميت فإنه كان شرطاً لابد من أدائه بالنسبة لمن يجتاز مرحلة معينة من مراحل الاختبار. ويلاحظ هنا أن الأسينيين كما يصفهم جوزيفوس أو طائفة البحر الميت كما تشير كتبهم، قد ذهبوا في طقس التطهير هذا أبعد مما كانت تنص عليه التوراة. ومع ذلك، فإن بعض الباحثين لا يرى في التطهير الذي كانوا يمارسونه «تعميداً»[٦]. والواقع أن خلطاً قد دار حول مصطلح التعميد هذا. على أية حال فإن الطقس الذي مارسته طائفة البحر الميت يماثل ما يدعوه المندائيون بـ«الطُماشة»، وهو نوع من التعميد الذاتي يؤديه الفرد إثر كل تعرض للنجاسة كما تحددها أحكامهم الدينية كمس الميت أو عند الحيض لدى المرأة، أو للمشاركة في الوجبة المشتركة... الخ، ويتطلب أن يغمر المرء نفسه في الماء الجاري، ويفهم أنه كان مقروناً في الماضي بتلاوة تراتيل قصيرة.

تميز تعميد يحيى بكونه قد مارسه مع اليهود وغير اليهود أيضاً، وأنه كان يجري لمرة واحدة، إذ لم يذكر أنه كان يعمد الشخص الواحد أكثر من مرة. وكان يحيى لا يلزم من يرغب في التعميد بالمرور بفترة إعداد خاصة

(٦) Rowley H. H., The Baptism of John and Qumran Sect, "New Testament Essays", edited by A. J. B. Higgins, Manchester University Press, pp.218 - 228.

ss

كما كانت تفعل طائفة البحر الميت، وكان التعميد يجري في نهر الأردن أمام مرأى الجموع التي كانت تحتشد طلباً لتعميده وما ينطوي عليه من غفران. ويختلف تعميد يحيى في كونه لا يطلب ممن يرغب في التعميد أن يختتن أولاً ويقدم قرباناً للهيكل ثم يتعمد كما هو الشأن لدى اليهود عند تعميد من يريد اعتناق اليهودية. وتميز تعميد يحيى كذلك في كونه طقساً دينياً يقْدم عليه الفرد طوعاً بغية التخلص من خطاياه على يد شخص له منزلة كبيرة في النفوس. ولم يردنا ما يؤكد أنه كان يمارسه من أجل تجنيد الناس في طائفة خاصة به. إلا أن أعداداً متزايدة من الناس، يهوداً أو غيرهم، ينسبون أنفسهم إليه ويلتزمون بوصاياه ويعدون أنفسهم من أتباعه. وقد ظل كثير من هؤلاء الأتباع يسير على نهجه حتى بعد أن قُضي عليه. لكننا لا نملك من الشواهد التاريخية ما يدل على أنهم واصلوا التعميد والكيفية التي كانوا يجرون فيها هذا التعميد، ومن هو الذي تولّى المهمة بعده، وإن كان افتراض كهذا معقولاً تماماً، سواء جاء هذا التعميد مماثلاً تماماً لما كان يقوم به، أو أنه قد طوّر بشكل ما، ومثلما مارس تلامذة المسيح تعميد من ينتمي إلى دينهم، فليس غريباً أن يفعل تلامذة يحيى الشيء ذاته.

تحدثنا المصادر المسيحية أن مثل هؤلاء الأتباع وجدوا في القرن الأول في أماكن بعيدة عن فلسطين. ففي أفسس، وهي تقع في الإقليم الجنوبي الغربي للأناضول، وجدت جماعة من هؤلاء. كما استقرت جماعة أخرى منهم في الإسكندرية في مصر[٧]. ولكن ماذا حل بأتباعه الذين بقوا في فلسطين؟ من المؤكد أن بعضهم قد اعتنق المسيحية أسوة ببعض تلاميذه الأوائل الذين انضموا إلى يسوع وأصبحوا من المقربين إليه كما تذكر الأناجيل. ولكن ماذا عن الذين احتفظوا بخطه؟ هل كوّنوا فرقة من الفرق التي مارست التعميد عند البحر الميت ونهر الأردن؟ أو انضموا إلى ما كان قائماً منها كالأسينيين أو طائفة البحر الميت أو الحسح... إلخ؟ وهل أصبحوا يُعرفون باسم خاص؟ إن المصادر المسيحية التي تناولت هذه الفرق عددت أسماء معينة مثل: الهيميروبابتست والمصبوثيين والناصورائيين والسامبسايّين والجليليين... فهل يكونون قد أضفوا على أنفسهم واحداً من هذه الأسماء، أو دعاهم الذين بحثوا بشأن هذه الفرق بواحد منها لسبب ما؟ ليس هناك، بالطبع، ما يمنع مثل هذا الافتراض. ومن

(٧) (العهد الجديد)، اعمال الرسل، الإصحاح ١٨ - ٢٤، ٢٥.

المحتمل أنهم بعد أن فقدوا معلمهم لجأوا إلى التماسك في شكل فرقة وطوروا ما كان يدعوهم هو إليه في صورة طقوس وتراتيل، وطوروا التعميد كطقس مميز لهم. وقد سبق لنا أن ناقشنا في الفصل الثالث أمر هذه الفرق ولاحظنا أن اسم إحداها، الهيميروبابتست مشتق من التعميد كما يرد في اليونانية، وأن الثانية، المصبوثيين قد اشتقت اسمها من التعميد كما يرد في الآرامية، والثالثة أخذت اسمها من مبدأ التقيد الصارم بدينها، ولا شأن للاسم، كما يقول ميد (Mead) بالنزاريين أو النصارى، التي لم تكن معروفة خارج روايات الأناجيل[٨]. على أية حال، قد تكون هذه التسميات لمسمىً واحد، لفرقة واحدة ضمت أتباع يوحنا! فلقد وردت إشارات مقتضبة لدى الآباء المسيحيين الأوائل إلى الهيميروبابتست في معرض الحديث عن أتباع يوحنا. ففي العظات التي تُنسب إلى إكليمنص الإسكندراني (حوالي ١٥٠ – ٢١٤م) يذكر (العظة أو الموعظة ٢ / ٢٣) أن يوحنا المعمدان واحد من الهيميروبابتستَ. بيد أنه لا يذهب أبعد في توضيح هذه العلاقة، وهذا ما دفع ج. توماس، الذي درس الحركة التعميدية في فلسطين وسوريا إلى نفي صحة الأمر. لكن هذا النفي لا يقوم على أساس هو الآخر، إذ لم يعلله بشيء مقنع[٩].

ومما يزيد في تعقيد الأمر وغموضه، أن هذه الفترة بالذات، شهدت تصاعد الدعوة إلى الغنوصية وصياغة تياراتها المختلفة (انظر الفصل الخامس). وكان من الطبيعي أن تكون الفرق التي أشرنا إليها من المتأثرين بها. وكُتّاب المسيحية الأوائل حين تحدثوا عن هذه الفرق أشاروا إليها كفرق من الهراطقة، وهو الاسم الذي أطلقوه على كل من بشّر بالغنوصية. فما هو نصيب أتباع يوحنا المعمدان من هذه الوافدة الجديدة؟ هذا التساؤل بدوره لا يجد لدى كتاب الكنيسة جواباً واضحاً.

كذلك، فإن ما نشر من مخطوطات قمران، وهو ليس سوى جزء منها، لا يفي بهذا الغرض. وربما سيساعد نشر كامل المخطوطات في إزاحة الغموض في حياة هذه الفرق، وقد يعين أيضاً في توضيح المصير الذي انتهى إليه أتباع يوحنا المعمدان، وقد يفتح باباً جديدة للبحث في الحلقة

(٨) G. R. S. Mead, Ibid., p.29 fn.2.

(٩) Walter Wink, John the Baptist in the Gospel Tradition, Cambridge, 1968, p.99, 100.
H. H. Rowley, Ibid., p.224.

المفقودة بشأن تطور أفكار وطقوس المندائيين عن هذه الجماعات أو غيرها كما تفترض نظرية الأصل الغربي للصابئة، أو على الأقل في تعيين منحى التطور الذي اتخذه طقس التعميد حتى انتهت إلى الصورة التي هي عند الصابئة الآن.

كان هناك من رأى أن الصابئة (المندائيين) من بين التيارات المسيحية الأولى التي اختلفت مع الكنيسة المسيحية الرسمية وسارت في طريقها الخاص من بعد. والمبشرون الجزويت وغيرهم الذين وفدوا على البصرة في القرن السادس عشر كانوا يحسبون الصابئة مسيحيين من أتباع يوحنا المعمدان. مثل هذا الاعتقاد كانت له جذوره القديمة التي تعود إلى القرن الأول الميلادي، حين كان يرى دعاة المسيحية إلى أتباع يوحنا المعمدان كمسيحيين بالضرورة، فيما كان الواقع يخالف ذلك منذ البداية. ويبدو أن واضعي الأناجيل كانوا يلمسون الموقف المناوئ للمسيحية عند تلامذة يوحنا. ويلوح أن واضعي الأناجيل رسموا صورة يوحنا المعمدان بشكل أرادوا فيه ليس فقط إقناع اليهود عامة بالدعوة المسيحية، وإنما إقناع أتباع يوحنا المعمدان بالذات، الذين كانوا يبدون معارضتهم لاعتبار يسوع هو المسيح الموعود. إن من يقرأ إنجيل يوحنا، مثلاً، يلمس أن واضع الإنجيل كان على دراية بالاحتكاكات التي كانت تجري بين أتباع يوحنا وأتباع يسوع حول من هو المسيح. ويبدو أن تأكيد المقدمة على أن يوحنا «اعترف ولم ينكر وأقر أني لست أنا المسيح» قد جاءت للتأثير على هؤلاء الأتباع الذين ظلوا يتمسكون بخطه. حقاً إن أتباع يوحنا لم يسمعوا منه، طبقاً للأناجيل، أنه وصف نفسه بالمسيح، إلا أنه لم يصف يسوع بذلك أيضاً. إن يوحنا حتى سجنه، كما تروي الأناجيل ذاتها، لم يذكر ذلك، بل هو لا يعرف ذلك أصلاً، يدل على ذلك أنه أرسل اثنين من تلامذته إلى يسوع لينقلا إليه تساؤله: «أنت هو الآتي أم ننتظر آخرَ»[10]. غير أن الجواب لم يأت واضحاً أو مباشراً، وإنما يذكّر فقط بالمعجزات. والتراث المسيحي الأوّل لم يتضمن، من جانبه، اعترافاً من يوحنا بأن يسوع هو المنتظر[11]. ونذكر أن يسوع لم يبدأ دعوته إلا بعد حبس يوحنا. ويرى بعض الباحثين «أن الكنيسة تعتبر ثمرة مباشرة للحركة التعميدية»[12].

---

(١٠) إنجيل متى، الإصحاح الحادي عشر: ٢ – ٥.

(١١) Mead, Ibid., p.27.

(١٢) Walter Wink, Ibid, p.103.

من كل هذا ليس من المستغرب أن يمتنع أغلب أتباع يحيى عن الإقرار بما كان يدعو إليه المبشرون المسيحيون، بل وحتى الرد عليه. ينبغي أن لا يغرب عن البال أن ما نحسبه اليوم من الأمور التي لا تحتمل الجدل لم تكن كذلك بالأمس. لقد كان اليهود في عهودهم المتأخرة التي سبقت ظهور المسيحية يتطلعون إلى من يخلصهم من الظلم الذي كان يحيق بهم سواء من الاحتلال السلوقي والروماني ومن الثيوقراطية اليهودية التي بدأت تحكمهم منذ أيام هركانوس، أي منذ منتصف القرن الثاني قبل الميلاد. ومع تزايد النشاط المعادي لهيرود في بداية القرن الأول تنامت التطلعات إلى «المسيح» الذي سينقذ اليهود طبقاً لما تنبأ به النبي اشعيا. وحسب ما يرويه جوزيفوس، فإن ثلاثة أشخاص على الأقل ادعوا أنهم المسيح الموعود: يهودا بن إيزقيا في الجليل وسيمون، العبد السابق لهيرود في ما وراء الأردن، والراعي أثرونغاز في يهودا. كان الناس يومذاك يفهمون من المسيح أنه المنقذ الذي سيقود جموع الناس المضطهدين ضد الظلم والاحتلال الروماني وأعوانه. وكان يوحنا، الرجل الطيب والمتمسك بإيمانه، وفياً لتقاليد قومه، لذلك كان يتحمس لكل نشاط يستهدف قيادة الناس للتخلص من الظلم، ولذلك فإنه، كما يقول روبرت آيزلر، خاطب سيمون بقوله: «إنهض أيها العملاق، قُد عبيدك، يا رجل المجد، إغنم غنيمتك. . . إن ملوك الأمم (الگوييم) سيكونون خدماً لك»[١٣].

من هذا يتضح أن يحيى لم يعرف أو يحدد مسيحاً بعينه، وإنما كان يبشر بالنهوض ضد الظالمين ويدعو قومه للتكفير عن خطاياهم والتحرك. . . ويأمل أن ينبثق من بين صفوفهم من هو أهل لقيادة الناس من أجل الخلاص، ويتوسم في هؤلاء الثائرين المسيح المنشود. . . لذلك فإنه حين سأل يسوع: «أنت هو الآتي أم ننتظر آخر»، فإنما كان يكرر موقفاً اتخذه من قبل إزاء كل من يتوسم فيهم الاستعداد للعمل من أجل القضية التي نذر نفسه لها.

إن الأدب المسيحي الأول الذي خلّفه آباء الكنيسة الأولون، وإن لم يُعطِ صورة واضحة ومفصلة للمناقشات التي كانت تدور بين أتباع يوحنا وأتباع يسوع إلا أنه يظل نافعاً بالنسبة للموضوع الذي ندرسه. فطبقاً لما ترويه مواعظ إكليمنص الإسكندراني، أن مناقشات كانت تجري بين

---

(١٣) Robert Eisler, Hebrew Scrolls: Further Evidence for their Pre-Christian Date, letter to "The Times", 8 Sep. 1949.

الجماعتين في الإسكندرية حول من هو المسيح ويقول: «واعجبا أن واحداً من تلامذة يوحنا يصر على أن يوحنا كان هو المسيح وليس يسوع»[14].
وفي الاعترافات المنسوبة إلى إكليمنص ذاته يرد في (١، ٥٤):

«*أجل، حتى أن بعض تلامذة يوحنا، ويبدو أنهم من كبار أتباعه، قد عزلوا أنفسهم عن الناس وادعوا أن معلمهم هو المسيح*».

وجاء في الاعترافات (١، ٦٠):

«*لاحظ أن واحداً من تلامذة يوحنا يصر على أن يوحنا هو المسيح وليس يسوع، لأن يسوع نفسه صرح أن يوحنا هو أعظم من كل الناس وكل الأنبياء. ويقول، إذا كان هو أعظم من الجموع إذن ينبغي أن يُنظر إليه كأعظم من موسى ومن يسوع نفسه. ولكن إذا كان هو أعظم من الجميع، إذن ينبغي أن يكون هو المسيح*»[15].

يتبيّن من هذا، أن جدالات حامية كانت تجري بين الجماعتين، وأن أتباع يوحنا كانوا يرفضون نسبة المسيح إلى يسوع، ويعتبرون الدعوة لذلك دعوة باطلة، ولعل الإشارات التي ترد في الأدب المندائي التي تشكك بوصف يسوع بالمسيح وترى فيه «مسيحاً دجّالاً» هي صدى لتلك المناقشات التي كانت تجري بين طرفين هما شهود عيان لما كان يجري آنذاك، أي في بواكير الدعوة للمسيحية سواء في فلسطين أو في الإسكندرية أو أفسس، كما يبدو أن إنجيل يوحنا الذي وضع في أفسس في نهاية القرن الأول قد تأثر بتلك المناقشات.

إذا كانت الأناجيل والكتابات الكنسية المبكرة لم تعطنا من الشواهد ما يكفي لتوضيح كثير من نقاط الغموض التي لفّت هذه الشخصية التاريخية، فإن الأدب المندائي، والحق يُقال، ليس فقط لم ينقذنا من التشوش، بل زاد فيه من بعض الجوانب، حتى دفع هذا الأمر بعض الباحثين إلى نفي العلاقة ما بين يحيى والمندائيين من الأساس، ظناً منهم أنهم بهذا يكونون قد حلّوا الإشكال وما ينطوي عليه من جوانب تقتضي المراجعة والتدقيق مرضين بذلك ضميرهم الديني على حساب الموضوعية العلمية.

---

(١٤) Gilles Quispel, Qumran, John, and Jewish Cristianity, (John and Qumran, edit by J. H. Charlesworth, Geoffrey, London, 1972, p.141.

(١٥) Walter Wink, Ibid., p.100 - 101.

لقد كان في الإمكان أن نغض الطرف عن هذا الأمر لولا أن صاحب الملاحظة استشهد فيمن أورد باثنين من المختصين المعروفين اللذين أسهما بقسط كبير في بحث المسألة المندائية، ونعني بهما كورت رودولف والسيدة دراور. يقول والترونك، صاحب الملاحظة، إن يحيى لا يظهر في نصوص الطقوس والسحر والتعميد، وإن الإشارات التي وردت بشأنه وبدون استثناء متأخرة تماماً، وفي الغالب، بالصيغة العربية «يحيى»، وإنه لم يُبد أسراراً أو تعاليم، ولم يصور كمسيح أو مخلص أو مؤسس لطائفة، ولم يؤسس حتى طقس التعميد (هيبل زيوا هو الذي فعل ذلك)، وإن الإشارات الواردة بشأن «الأردن» لا تُقرن بيحيى في أيٍ من الحالات. كما أن التعميد ليس طقساً للندم ابتداءاً، وأن كل المادة التي تدور حول يحيى مستمدة من الأناجيل، لاسيما إنجيل لوقا، وكذلك الأساطير المسيحية والإسلامية، ويقتبس من رودلف قوله: «استناداً إلى ما توصلنا إليه في تحرياتنا، فإن يوحنا المعمدان وتلامذته لا علاقة لهم بالمندائيين» رغم أن كلا المجموعتين قد يكون لهما سلف مشترك في الحركات التعميدية الطائفية التي كانت قائمة في منطقة الأردن[16]. وهو يفسر ذلك بكون المندائيين نسبوا أنفسهم إلى يحيى ليضمنوا لأنفسهم تعاملاً محترماً لدى المسلمين.

لن نتعامل مع ملاحظات ونك هذه تعاملاً واحداً. إن بعضها لا يخلو من الحقيقة في بعض جوانبه، فيما لا أساس لبعضها الآخر تماماً. فالقول بأن يوحنا لا يظهر في نصوص التعميد والطقوس لا يتفق مع الحقيقة كلية. إن الصابئة يعتقدون أن يحيى بالذات هو الذي حدد الصلوات بثلاث يومياً بعد أن كانت خمساً من قبل. إن الصابئة وإن كانوا لا يزعمون بأن دينهم أو شعائرهم قد جاء بها يوحنا بل إن كل ما نُسب إليه أنه كان معلماً عظيماً، رسولاً، «شليهه» جاء لينفذ مهمة خاصة بأمر الرب، ويُذكر اسمه في الصلوات أو التضرّعات اليومية (البراخة) أسوة بأسماء الملائكة والأسماء المقدسة الأخرى لديهم: «أسوثا وزكوثا نهويلخ مَلكا يهيا يهانا» (السلام والنزاهة لك أيها الملك يهيا يهانا). ويذكر اسم يوحنا في التعميد عند تلاوة

(١٦) Walter Wink, Ibid., p.100 f.2.

وقد عدد ونك ممن استشهد بهم في هذا الشأن إلى جانب كورت رودلف (المندائيون، ١٩٦١، بالالمانية) ودراور (المندائيون في العراق وإيران، ١٩٦٢، بالانجليزية) كلاً من C. H. Dodd في كتابه: تفسير الإنجيل الرابع، ص١١٥ – ١٣٠، بالانجليزية، وج. توماس J. Thomas في كتابه: الحركة التعميدية في سوريا وفلسطين، مصدر سابق، ص ٢٦٠.

ss

صلاة الأسلاف، «بهاثن قدمايي»، وهي جزء متمم لإجراءات التعميد. وفي الطقس الذي يقام على أرواح الأسلاف «دخرانا» وفيه تذكر أسماء الأسلاف سواء كانوا من الأرواح (النورانية) مثلَ «يوشامن» و«أباثر» و«ثباهيل» أو من أسماء المقدسين لديهم من البشر الأقدمين كآدم وحواء وشيت «شيتل» و«شوم بَرْ نو» (سام بن نوح) ونوريثا زوجته، ويهيا يهانا (يحيى) وزوجته «أنهر»... الخ.

والقول بأن التعميد ليس طقساً للندم عند المندائيين لا يعكس الفهم المندائي لهذا الطقس. صحيح أن من يتعمد اليوم لم يعد يفقه جوهر ما يُتلى أثناء هذا الطقس الديني، ويمارسه كلون من ألوان التطهير، وربما يمارسه كالتزام فقط يشترطه إجراء الزواج وما إليه، إلا أن نصوص التعميد ذاتها تنطوي على إحساس عميق بالندم بالنسبة للمتعمد. ففي النص الثاني الذي يتلوه رجل الدين أثناء التعميد يرد:

«......

واجعل توسلاتنا وصلاتنا وطاعتنا

ترتفع أمامك يا «مندا دْ هيي» (عارف الحياة)

هذا الذي فعلناه فسامحنا عليه

وهذا الذي نفعله فسامحنا عليه

لأنك أنت يا «مندا دْ هيي» (عارف الحياة) *المسامح والغافر للخطايا*

والآثام والحماقات والأخطاء والمساوئ

أنت هو عارف الحياة

هو أنت عارف الحياة

وحينما لا تغفر لنا خطايانا وآثامنا وحماقاتنا وأغلاطنا ومساوءنا

سوف نقف أمامك يا (عارف الحياة) «مندا دْ هيي» *مذنبين*

ونحن عبيد لك، وكلنا مخطئون،

وأنت السيد الذي كله رحمة،

أمامك كل الأيادي سارقة وكل الشفاه كاذبة،

حتى لو كانت مياه الماء الجاري تزكيهم.

......»

وفي نص آخر من نصوص التعميد يُقال:

«......

ss

أمامك كل الأيادي جانية، وكل الشفاه كاذبة
برغم أن مياه النهر الجاري تزكيهم أمامك يا عارف الحياة «مندا دْ هيي»
......
نحن العبيد الذين كلنا خطايا،
وأنت السيد الذي كله رحمة.
.......»

وفي طقس التعميد يُقال أيضاً:

«... *أنقذنا من هذا العالم الذي كله إثم ومن السحر الباطل لأولاد آدم وحواء، واغفر لنا ما فعلناه، وليُغفر لنا ما فعلناه، واغفر لنا أيها الغافر، خطايانا، وآثامنا وحماقاتنا وذنوبنا وأخطاءنا. وإذا أنت لم تغفر لنا خطايانا وآثامنا وحماقاتنا وذنوبنا وأخطاءنا، فلن يكون هناك إنسان مُزكى أمامك يا عارف الحياة «مندا دْ هيي»*»(١٧).

في اعتقادنا أننا لكي نفهم بوضوح موقف الصابئة المندائيين من يوحنا وعلاقتهم به يتعيّن أن نأخذ في الحسبان بعض الملاحظات:

١- صحيح أن تدوينهم لكتاب «دراشة دْ يهيا» الذي جمع الرسائل التي تتعلق بيوحنا المعمدان، جاء متأخراً، في القرن الأول الهجري، إلا أن هذه الرسائل والتراتيل سابقة لذلك، والروح السجالية التي سادت هذه الرسائل والتراتيل ضد المؤسسة الرسمية لليهودية والمسيحية تدل على أنها وضعت أيام كانت الصراعات تحتدم بين المندائية من جهة واليهودية والمسيحية من جانب آخر، أي قبل قرون من جمعها وتدوينها. صحيح أن كتاب «دراشة دْ يهيا» لم يمس الجانب التاريخي إلا مساً خفيفاً غلب عليه النسج الأسطوري، إلا أن هذا الكتاب في عرضه للأفكار والمعتقدات الدينية أعطى صورة واضحة لطبيعة هذه الشخصية التاريخية والدوافع التي تحركها:

«... *لقد حررت نفسي من العالم ومن الأعمال المقيتة والخاطئة. لقد سألني السبعة*(١٨)*، الأموات الذين لم يروا الحي* (أو الحياة)، *بقوة من تقف هناك، ومن تسبّح في دعواتك؟ فأجبتهم: إني أستند إلى*

---

(١٧) الشيخ رافد الشيخ عبد الله، «التعميد المندائي» و«الصلاة المندائية»، نصوص مترجمة عن الأدب المندائي الذي يتعلق بالطقوس، مطبعة التايمس، بغداد، ١٩٨٨ و١٩٩٠.

(١٨) السبعة، هي إشارة إلى الأرواح السبعة الشريرة الموكولة بالكواكب والتي تحكم العالم الأرضي. وفي المندائية تعتبر ميتة لا حياة فيها.

قـوة والدي وأنا أسبّح الواحـد الأحـد الذي خلقني. لم أبن بيتـاً في يهـودا، ولم أنشـئ تاجـاً في أورشليم، ولـم يتـملكنـي حبّ أكـاليل الزهور، ولم أتصل بـواحدة من الغيد، ولـم أكنّ الودّ لأي ناقص، ولـم يستـهونـي كـأس الخمّار. ولـم أحب أي غذاء للجسـد، والحسـد لـم يعـرف سـبـيله إلـيّ. لم أغفل عن صلواتي الليليـة ولم أنسَ الأردن الرائع. لم أنسَ تعميدي، ولم (. . .) رسمي الطاهر. لم أغفل عن يوم الأحد، ولم أرتكب مـا يشيننـي في مسـاء ذلك اليـوم. ولم أنسَ، قطـ، شلمـاي ونـدباي[١٩] اللذين يسكنان فـي بيت القـهّـار. لقـد طـهّراني وسمحا لـي بالصعود؛ وهما يعرفان أن لا خطأ أو نقصاً فيّ»[٢٠].

هذه هـي صـورة يحيى كمـا يرسـمهـا أدبهم، وقـد ضـمنوها عصـارة المعـتـقدات الروحية والأخـلاقية التي يوصي بـها دينهم، وهـي في خطوطها العامـة مطابقة لما تناقلته عنه الأجيال ورواها جوزيفوس، وكانت القوة التي لفّت حوله الناس ونشدوا تبريكاته.

إن الذين دوّنوا كـتـاب (دراشـة دْ يهيا) في أوائل العـهد الإسـلامي لم يصطنعوا عـلاقة مـا بين المندائية ويحيى طلباً لمرضـاة المجتمع الإسلامي الذي يحيط بهم، كما يذهب بعض الباحثين لمجرد أن اسم يوحنا يرد بالصـيغـة العربية، «يهيا». إن الإشـارة إلى يحيى وردت حتى في كتـابهم «الكنزا» الذي دوّن قبل قرون من ظهور الإسـلام. ولا غرابة أن يأتي الاسم بالصيغة العربية في وقت يمتد فيه النفوذ الإسلامي إلى كل مكان تقريباً ويؤثر عميقاً في حياة الأمم المختلفة، لاسيما وأن الإسلام يمجد يحيى فيثير ذلك الاعتزاز والرضا لديهم الذي يعكسونه بالتأكيد على الصيغة العربية للاسم. والملاحظ هنا أن اسم يوحـنا بالصـيـغـة العـربيـة ترد في أغلب الأحـوال مـقـرونة بالصيغة المندائية، الآرامية، للاسم في الكتاب.

٢- حـين يلجأ الأدب المندائي إلى المعـالجة التاريخـية، على قلة هذه المعالجات، يعمد للسرد الأسطوري. إن المندائيين يكررون، في هذا، تقليداً طويلاً متأثرين بالأسلوب البابلي والسومري من قبل. لقد كان

(١٩) شلماي وندباي ملاكين من الملائكة ذات المنزلة السامية في المندائية ويتكرر اسمهما مراراً في التراتيل.

(٢٠) النص مترجم عن ترجمة Mead الانجليزية لمقاطع من دراشـة دْ يهيا، مصدر سابق، ص٤٠.

هذا الأسلوب هو المفضل لدى الأقوام السامية وتأثرت به الشعوب الأخرى التي تعاملت معهم. وكما لاحظنا من قبل، فإن سايكولوجية الناس العامة أيام ظهور يحيى كانت تتلقف الحديث عن المعجزة. ولم يكن الأمر وقفاً على كتّاب الأناجيل وحدهم. إن كتّاب الأناجيل ذاتهم، بما حشدوه من معجزات وخوارق لا في حياة يسوع وحده وإنما حتى في سلوك تلامذته من بعد كانوا يلجأون إلى الأسلوب المفضل للناس المحيطين بهم... كذلك فعل تلامذة يحيى ومن دوّن تاريخ حركته من بعد من أتباعه. إن أسطورة ولادة وحياة يحيى ويسوع كان تراثاً يتداوله الناس ويضيفون لها ما وسعهم خيالهم ومشاعرهم الإيمانية العميقة قبل وبعد تدوينها. وليس هناك ما يدلل أن كتّاب الأناجيل قد جاؤوا بسابقة في هذا الشأن. إن خيال العامة من الناس التي آمنت بدعوتهما وهزتها تضحيتهما بالنفس في سبيل خلاصها هو الذي ابتدع الأساطير التي دارت حولهما وتوارثتها الأجيال من بعد. ومن حق المرء أن يفترض أن حكاية ولادة يحيى عن شيخين بلغا من العمر عتياً كما وردت في (دراشة دْ يهيا) وغيره من الكتب الدينية ليست إلا تكراراً لما كان يردده تلامذة يحيى الأوائل، وكانوا يرون في الشكل الأسطوري أسلوباً مناسباً للرد على محاججيهم من المسيحيين الأوائل تماماً مثلما كان الأخيرون يحشدون المعجزات في مناقشاتهم.

٣- يعتقد المندائيون أن دينهم لم يبدأ بيحيى، بل هم يرجعونه إلى أقدم الأزمان ويحشدون في نصوصهم الدينية وتراتيلهم أحداثاً وأسماء توغل في القدم ولم ترد لدى الأديان الأخرى. ومع أن الشواهد التاريخية لا تَحملنا بعيداً قبل الميلاد، إلا أن هذا الإصرار من جانبهم على هذا الجانب يدفع إلى التأمل. ويذكر القارئ أننا في الفصلين الأول والثاني أوضحنا أن الدين المندائي، على خلاف أديان أخرى، لم يرتبط ظهوره بشخصية تاريخية ولا يعرف له مؤسس. لقد ظهر نتيجة تفاعلات روحية وفكرية كثيرة، وانعكست عليه تغيرات اجتماعية في مناطق عديدة استوطنها المندائيون. والمندائيون ذاتهم لم يزعموا، لا في كتبهم ولا في تراثهم الشفوي، أن يحيى هو الذي أسس دينهم، ولا تجعل معتقداتهم منه الشخصية

المركزية. إنهم يعتبرونه مجرد حلقة مهمة في تطور دينهم، يمجدونه ويعظمونه ولكنه يظل إنساناً يقدسونه كما يقدسون عديداً من الأجداد. وهم في هذا مخلصون لتراثه هو الذي لم يشأ أن يصف نفسه مسيحاً أو مخلصاً أو نبياً على النحو الذي كانت تفهم هذه النعوت أقوام ذلك العهد. إذ فهموه على أنه مصلح اجتماعي فريد ضحّى بحياته لإنقاذ المجتمع ومن فيه من بشر مما لحقهم من اضطهاد. ولعل اعتقادهم بأن يحيى يبرز كشخصية تاريخية مجيدة في سياق تطور معتقداتهم ما يعزز رأي القائلين بأن جذور دينهم تمتد إلى ما قبل المسيحية.

٤- لا يغرب عن البال أن المندائية هي لون من الغنوصية (سنعود لمعالجة هذا الموضوع في الفصل الخامس)، ومن أركان الغنوصية القول بأن الإنسان يتألف من ثلاثة مكونات يتمم بعضها بعضاً: النفس (Soul) وهي شرارة مقدسة هبطت من العالم العلوي واستقرت في جسد الإنسان الذي هو الركن الثاني، المادي، من الإنسان، والروح (Spirit) وهي مجموعة الرغبات. والجزآن الأخيران، الجسد والروح، هما من العالم الدنيوي. إن الجوهر المقدس، النفس، سجينة الجزأين الأخيرين، وستظل سجينة «البيت، شكلنتا» المادي، أي الجسد الإنساني، ما لم يبادر الله إلى إرسال من يعين هذه النفس على الخلاص من عبوديتها والصعود إلى السماء. من هنا نشأت فكرة المخلص (Saviour).

في المندائية مثّل دور المخلّص هذا إثنان: مندا دْ يهي (أي من عرف الحي أو عارف الحي أو الحياة) حين هبط إلى العالم الدنيوي ليرشد آدم إلى طريق الخلاص، وأنش إثرا، الذي هبط ليعلم يحيى ويرسم له الطريق التي ينبغي له أن يبشر بها لخلاص البشر. إن إيمان المندائية بأن المخلص هو عنصر روحاني يهبط من السماء دفعها أن ترسم ليحيى دوراً واقعياً، ولم تجد نفسها في حاجة إلى إسباغ الصفة الروحانية عليه، إلى تأليهه. بهذا الشكل ظهر يحيى كحلقة واقعية تصل الأرض بالسماء، وكان التعميد الذي يمارسه والدعوة التي كان يبشر بها للسير في طريق الحق والنزاهة أدواته في إيجاد هذا التواصل وضمان الخلاص لمن يسير على هديه.

في كتابين من الكتب الدينية المندائية يعالَج موضوع يحيى ولكن من

زاويتين مختلفتين: في كتاب «دراشة دْ يهيا» أو كما يدعى «سيدرا دْ يهيا» أو «دراشة دْ ملكا»[٢١]، أي كتاب يحيى، خضعت الصورة المقدمة عن يحيى إلى احتياجات عرض الأفكار الغنوصية التي لا يعنيها، في الأساس، أن تتابع الأحداث التاريخية وتسلسلها، وإنما يهمها أن تطرح هذه الأفكار في إطار متخيّل. لا قيمة هنا للحركة الخارجية، الحدود الخارجية للأحداث لا قيمة لها، خطوطها الخارجية فانتازية، ولا أهمية لأن تأتي متساوقة أو معللة، المهم هنا لا الإطار وإنما ما يحتويه هذا الإطار من أفكار. يتضمن الكتاب سبعاً وثلاثين قطعة تدور حول حياة يوحنا المعمدان وتعاليمه. وأغلب هذه القطع مدونة نثراً، وهي أقرب إلى أن تكون نثراً موزوناً، وأغلب هذه القطع تبدأ بعبارة متكررة:

««يهيا» يصرح في الليالي، «يوهنا» عند أمسيات الليل
«يهيا» يصرح في الليالي ويقول:»

لن نتوقف عند استخدام إسمي يحيى ويوحنا في هذا الاستهلال الذي يتكرر مع كل رسالة والذي استدل منه الباحثون كما قلنا، على أن الكتاب قد جمع ودون في القرن الأول الهجري[٢٢]. إنما الذي يجلب النظر، كما نحسب، هي تلك الإشارة إلى أن أحاديث يحيى تقرن بالمساء دائماً، ولم يرد ما يشير إلى أن يحيى قد صرح في النهار. في رأينا أن ذلك يشير إلى أن يحيى كان ينصرف إلى تعميد الجموع التي كانت تحتشد دائماً عند الأردن طلباً للتعميد والغفران، فيما ينصرف في الليل إلى تلقين تلامذته التعاليم التي جاء بها وشرحها لهم، ويبدو أن المحرر هنا يثبت تراثاً تداولته الأجيال طويلاً.

---

(٢١) ترجم ليدزبارسكي الكتاب إلى الالمانية عام ١٩١٥، وقد غدت هذه الترجمة الاساس إلى الترجمات للغات الاوروبية الاخرى، وقد عاد آخرون إلى ترجمته ايضاً. ويلاحظ هنا ان ترجمة ليدزبارسكي لم تراعِ تقطيع الاسطر كما وردت في النص المندائي.

(٢٢) يلاحظ ميد Mead ان وجود الاسمين جنباً إلى جنب قد جاء في الغالب نتيجة إعادة تحرير للكتاب تمت بعد الفتح الإسلامي. وتعقيباً على افتراض براندت بأن الكتاب قد وضع في زمن متاخر، قال: «لأن يوحنا قد أشير إليه مرة واحدة في «الكنزا» يفترض براندت أن تراتيل كتاب يوحنا وضعت في زمن متاخر، لكن هذا بالتاكيد، ليس حدساً علمياً. والاحرى، فإن مقطوعات يحيى يفترض أن تكون قد ضمت إلى بعضها بشكل طبيعي من المجموع العام للمواد حين بدأت عملية الجمع ليس غير. ومع ان يهيا هو الشكل العربي للاسم، فإن يُهانا يتبادل وإياه. وهذا يكشف أن عملية تحرير ثانية قد جرت في الفترة الإسلامية حين كان عامة الناس يتحدثون بالعربية، ولكنه لا يتحدث بشيء عن تاريخ الكتابات الأقدم التي استنسخت منها هذه القطع».

Mead, Ibid., p.35, f.1

كيف يقدم الكتاب صورة يحيى؟

تقدم الرسالة ١٨ لميلاد يحيى بقولها: «طفل غُرس في الأعالي، سرٌ يُكشف في أور شليم، الكهنة رأوا أحلاماً، قشعريرة تُطبق على أطفالهم، قشعريرة تخيم على أور شليم». منذ البداية يثير الكاتب توجساً لدى القارئ. . . ثم يمضي في تلوين لوحته بالألوان الغامقة، خضراء داكنة، سوداء، كل حركة تغلف بلون حالك، أقطاب رجال الدين اليهود يصابون بالذعر، يستنفر أحدهم الآخر. . . ليتهيأ الجميع، لمواجهة الحادث الجلل الوشيك. إن زكريا الشيخ، صاحب المنزلة الرفيعة، الذي يجلّه الجميع، كل الناس، لما يتصف به من طيبة ووقار وتُقىً، الذي بلغ من العمر عتياً، سيرزق زوجه الصالحة أنشباي (اليصابات) العجوز، ولداً سيكون له شأن وأي شأن، سيغدو نبياً.

وهذا ما يحدث. . . يؤخذ الطفل من حوض الأردن ليودع رحم أنشباي (اليصابات) التي بلغت الثامنة والثمانين من عمرها. وتقول الرسالة الثانية والثلاثون: ويولد الطفل، وأمام سمع وبصر كبار رجال الدين اليهود تدعوه العجوز بيوهانا خلافاً لرغبة هؤلاء، فيعتمل الغضب والمكر في صدورهم، ويتهامسون فيما بينهم للتخلص من الطفل وأمه، حينذاك يسارع الملاك «أنش إثرا» إلى أخذ الطفل الوليد إلى الجبل الأبيض، پروان، حيث يرضع هناك الأطفال الصغار الشراب المقدس.

ويقول يحيى إنه بقي هناك حتى الثانية والعشرين من عمره حيث تعلم الحكمة وصاغ تعاليمه. . . «وهناك أحاطوني بغيمة سماوية، ولفّوا حولي هميانه (حزام ينسج من الصوف كجزء من لباس التعميد – انظر الفصل الثالث) من الماء الحي (إشارة إلى قدسيته) وكانت تشع بهاءً. . . وفي الساعة السابعة من يوم أحد جاؤوا بي إلى إقليم أورشليم. وارتفع صوت المنادي: المرأة التي كان لديها طفل وسُرق منها ونذرته إلى الله. . . فلتأت هذه المرأة وترى ابنها»[٢٣]. وحين سمعت أنشباي ذلك النداء هرعت عاريةً

---

(٢٣) يلاحظ هنا أن الذي يروي الرسالة يتساءل باستغراب: «من قال لبطايّ، من أرشد بطاي، من قال لبطاي اذهب، وقل لانشباي: إن شاباً جاء إلى يهودا، نبياً قدم إلى أورشليم، شاباً جاء إلى يهودا، حارسه ملاك يقف بجانبه. فمه يشابه فمك وشفتاه كشفتي والده، الوالد الشيخ زكريا. عيناه كعينيك وحاجباه (. . .) حاجبي والده، الوالد، زكريا، الشيخ. أنفه كأنفك ويداه كيدي والده، الوالد زكريا الشيخ». إن حشر أسم بطاي هنا من جانب المحرر، أوفي الغالب، الذي أعاد التحرير، قد جاء بقصد النيل من بطاي، الذي هو، كما يقول تيودور بارخوناي، كان من طائفة القانتايين التي كانت قائمة في زمن الشاه الساساني فيروز الذي حكم ما بين =

ss

الرأس. . . فلما رآها زكريا الشيخ تركض حاسرة الرأس حرر لها ورقة الطلاق. . . فغمغمت الشمس في عُلاها والقمر وسط النجوم. . . وفتحت الشمس فمها وقالت لزكريا الوالد الشيخ في أورشليم: «يا زكريا الشيخ. . . أنت خرف، فقدت عقلك. . . كأنك عربي يفتقد قسمته، شاب قدم إلى يهودا، نبي جاءَ إلى أورشليم، شاب قدم إلى يهودا، لماذا إذن تطرد أنشباي؟».

وتتحدث الرسالة بعدها عن التقاء الابن بأمه وكيف يسارع هو إلى تقبيلها بالفم، فيقول له «أنش إثرا»: «أوارد في كتابك. . . هل يرد في كتابك، أنك ستقبلها على انفراد بفمها؟» فيجيبه يحيى: «إنها حملتني في رحمها تسعة أشهر شأن كل أم ودون أن تتذمر، لذلك ليس عيباً من جانبي أن أقبلها

= ٤٥٩ و٤٨٤م. وقال عنه إنه كان مع المانويين ثم اختلف معهم وصار يدعو إلى مذهب آخر. وتتلخص معتقدات هذا المذهب في أنه كان في البدء إله واحد قسم نفسه إلى قسمين: قسم نشأ عنه الخير والآخر تولّد عنه الشر. الخير جمع الأضواء والشر جمّع الظلام. ثم امتلك الشر أو ملك الظلام العقل، ونهض لإعلان الحرب ضد أبي العَظَمة. فنطق هذا كلمة نشأ عنها الله. فقابله ملك الظلام وبكلمة منه نشأت سبع قوىً هي الأشرار السبعة، وتصدى هؤلاء لله والقوى التي خلقها. وبعد أن قيّدوا خصومهم سرقوا من أبي العظمة مبدأ النفس وشرعوا يغسلون آدمَ ويلمّعونه، لكنّ الله حطّم هذا الآدم، وأعاد خلقه وفق ما يرى.

ويعزو بطاي دورالمخلّص إلى ابن النور، ويروي ابن النور: «تقدمتُ واتخذت سبيلي إلى النفوس، وعندما رأوني تجمعوا وبادروني بألف تحية، وتنهدوا وقالوا: يا ابن النور، اذهب وقل لوالدنا متى سيتحرر الأسرى ومتى تُمنح الراحة للنفوس التي تكابد الاضطهاد والعذاب، ومتى ستُضمن الراحة للنفوس التي تكابد الاضطهاد في العالم؟ فأجبتهم عندما يجف الفرات عند مصبه، وعندما يفيض دجلة على جانبيه، وحين تجف جميع الأنهار والسيول تفيض. . . حينذاك تخلد النفوس إلى الراحة». وقد أيد هذه اللمحة عن بطاي والقانتايين، وبشيء من التفصيل، ميخائيل السوري في القرن الثاني عشر، ويقول إن بطاي بعد أن اعتنق المانوية صار يدعو نفسه باسم يزداني أو يزواني. إن الكتاب المندائي، الكنزا – اليمين، يلمح إلى هذه الطائفة في الرسالة التاسعة ويدعوهم باسم: يازوقيين، ويقول إنهم أخذوا تعاليمهم عن اليهودية والمسيحية وإنهم يعبدون النار ويستخدمون اسم يسوع ويحملون على أكتافهم اليسرى حزمة من الأغصان الفارسية المقدسة باسم الصليب. وفي واحدة من تراتيل «القلستا» يُشار إلى اليازوقيين هؤلاء، فبعد أن تتساءل الترتيلة عمن أكل القربان: أهم اليهود أم القانتايين تقول: من قطعها في لهب النار: أهم المازوقيون المجانين الذين يقدسون النار المخلوق المجنون الذي يقدس النار، الذي يخدم شيئاً لا حول له؟». ونذكر أن رزنشتاين، المؤلف الألماني الذي درس المندائية بتوسع ذهب إلى أن هؤلاء اليازوقيين هم بين المندائيين والمانويين.

إن أهمية الإشارة إلى بطاي هذا تكمن في تأكيد حقيقة أن الأدب المندائي الذي يتحدث عن يحيى الذي كان يتناقله المندائيون سابق لجمعه من بعد في العهد الإسلامي.

ثم ألا يمكن أن يكون اسم بطاي هذا تحريف لاسم طباي الذي يرد ذكره في التلمود والذي كان يعارض المؤسسة اليهودية الرسمية ثم تصالح وإياها حتى أصبح مرشحاً لرئاسة الكنيست اليهودي، وأراد الأدب المندائي السخرية من ذلك؟ (بشأن بطاي وطباي راجع: ميد Mead مصدر سابق، ص١٦٨، هامش رقم ٢، وكذلك:

Jean Doresse, The Secret Books of Egyptian Gnostics, New York, Viking Press, 1970, p.59 - 61.

في فمها. كلا، طوبى وطوبى للذي يكافئ أباه وأمه بالكامل، الرجل الذي يعوّض أباه وأمه لا مثيل له في العالم». فيبدي أنش إثرا رضاه عن قول يحيى ويوصي الشمس والقمر أن يرعيا الرجل الذي أرسله الله.

وتتواصل الرسائل من بعد واصفة مساعي يحيى في الدفاع عن الناصورائيين من مكائد اليهود وغيرهم التي تسعى إلى حرفهم عن دينهم.

لننظر الآن في الصورة التي يقدمها ديوان «حران كويتا»، والديوان لدى المندائيين يعني الكراس الذي يكتب في شكل ملفوفة. الحديث عن ديوان (حران كويتا) سيتطلب أكثر من وقفة وسنعود إليه في الفصول التالية أيضاً. أما هنا، فسنكتفي بما ورد فيه عن يحيى، ونقارنه بما ورد في كتاب «دراشة دْ يهيا».

الديوان موضوع في العهد الإسلامي، كما يرد في الكراس ذاته. ويطلق عليه اسم «الرؤية العظيمة» أيضاً، كما يقول ناسخه. وأقدم نسخة مكتشفة له يعود تاريخها إلى عام ١٠٨٨هـ[٢٤]، وجاءت هذه النسخة كجزء من كتاب «ألف ترسّر شياله» أي (ألف سؤال وسؤال)[٢٥]. ومع ذلك، فإن وضع الديوان يعود إلى مرحلة قديمة، إلى العهد العباسي في الغالب.

دار جدل كثير حول هذا الديوان ومدى أهميته ومصداقيته كوثيقة تاريخية، لاسيما وأنه الوثيقة المندائية الوحيدة التي تتحدث عن بعض جوانب التاريخ المندائي. ويعود هذا الجدل إلى كون الكراس ينطوي على تشوش كبير ناجم عن الأسلوب الفانتازي والأسطوري الذي كتب به، والتناقضات التي ينطوي عليها في ما يورد من أحداث، وقد زاد من تعقيد الموقف منه كثرة الفجوات التي ترد فيه، وفقدان بدايته. ومع ذلك، فإن ما انطوى عليه من سرد لتاريخ هذه الطائفة في بعض جوانبه يغري بالاهتمام،

---

(٢٤) Drower, The Haran Gawaita and the Baptizm of Hibil Ziwa, Citta del Vaticana, 1953, p.X.

(٢٥) طبقاً للقاموس المندائي، تاليف دراور وماكوخ، فإن معنى عنوان الكتاب هو (ألف سؤال وسؤال)، انظر مادة (Suiala) وفي الترجمة العربية لكتاب دراور "Mandaeans in Iraq & Iran" التي جاءت بعنوان «الصابئة المندائيون» فُسّر عنوان الكتاب بـ«الف واثني عشر سؤالاً» (ص ٧٠). لكن المترجمين السيدين نعيم بدوي وغضبان الرومي، وهما مندائيان ويجيدان قراءة المندائية، علقا بهامش في الصفحة ذاتها قائلين إن عنوان الكتاب «ترسّر الف شياله» اي اثنا عشر الف سؤال. لم يُتح لي، للأسف، ان اطلع على الكتاب، ولكن يبدو لي أن التسمية التي وردت في القاموس هي الادق، وربما جاءت قياساً على عنوان كتاب «الف ليلة وليلة»، ومع ذلك فالسيدة دراور تدعوه دائماً باسم: الف واثنيّ عشر سؤالاً.

كذلك فإن الطائفة تبدي حياله كثيراً من الاهتمام. ولكن لكي يتجنب المرء الوقوع في شباك الأحكام الذاتية يتعين عليه أن يتعامل مع مادة هذا الديوان باحتراس، غير أن هذا التحفظ لا ينبغي بالمقابل أن يدفع إلى رفض مادته من الأساس، ذلك لأن الديوان رغم كل معايبه ونواقصه بُني على تراث تناقلته أجيال المندائيين باهتمام. لقد وضع الكراس، كما يلوح لنا، ليكون مقدمة تاريخية للتعريف بماضي الطائفة التي تنقل إليها الشروح والتعاليم التي تضمنها كتاب «ألف ترسّر شياله».

كيف تُعرض صورة يحيى في الديوان؟ هنا تُساق ولادة يحيى دون المقدمة الطويلة التي ساقها «مؤلف» كتاب «دراشة دْ يهيا»، فلا ذكر لوالده زكريا، ولا ذكر لرجال الدين الكبار ليعازر وليلوخ، والهلع الذي شاع بالمؤسسة الكهنوتية المتنفذة حين سمعت نبأ قرب ولادة من سيهدد حكمها مستقبلاً ويثير عليها جموع الناس. هنا يقال، بعد فجوة في النص، إن في الأردن العظيم تكونت بذرة طاهرة وغرست من بعد في رحم أنشباي، والدة يوحنا. من هذه البذرة يولد نبي لأبي المجد العظيم، تبارك اسمه، من أجل أن يدمر بيت «الروهة» و«أدوناي». إن الحديث عن البذرة الطاهرة التي تتكون في مياه الأردن، عدا عما تتضمنه من إيحاء إلى التعميد الذي سيمارسه يحيى من بعد في الأردن فإنه إشارة إلى اعتقاد المندائيين بولادة الحياة من الماء الحي. وفي هذا يلتقي الديوان بكراس «دراشة دْ يهيا» الذي يشير من جانبه إلى أن الملائكة أخذت الطفل من حوض الأردن ووضعته في رحم أنشباي، وسيدعى يهيا – يهانا، نبي الحق والتعامل النزيه، الشافي الذي دواؤه ماء الحياة. (الملاحظ أن دور الشافي من العاهات يؤديه في «الكنزا» الملاك «أنش إثرا» الذي يتجول في أورشليم وهو يرتدي حلة من غيوم الماء، وغيوم الماء هذه اصطلاح في الأدب المندائي يُراد منه، في العادة، الإشارة إلى المعرفة).

وحين وُلد الطفل يأخذه أنش إثرا إلى الجبل الأبيض، پروان، حيث الشجرة التي تغذي الأطفال، وهناك في التلال الميدية «طور دْ مداي» يُعمد الطفل على يد بهرام (ويلاحظ هنا أن رجل الدين يقول وهو يعمد المتعمد المندائي: «صبيت بمصبوتا دْ بهرام ربّا بَرغ رورببيا» (تعمدتَ بعماد بهرام العظيم ابن العظمة).

وعندما يبلغ السابعة من عمره يأتيه «أنش إثرا» ويعلمه القراءة والكتابة،

ss

وحين يبلغ الثانية والعشرين يعلمه كل ما يتعلق بالناصوراتا، أي كل ما يحتاجه الكاهن من طقوس وتراتيل وصلوات وأفكار لاهوتية وشروح. . . الخ. ثم يُنقل من بعد إلى أورشليم ليبشر بأفكاره ويشرع بتعميده للناس، ويؤدي «معجزاته» من إنهاض الكسيحين وإعادة البصر لمن فقده. . . الخ. ويشرع بتعليم تلامذته. . . ويظل حياً حتى الثانية والأربعين من عمره. . . ثم تُساق بعدها قصة تدمير أورشليم وما حل من بعد بتلامذته وهجرتهم نحو «طور دْ مدّاي» أي إلى التلال الميدية في شمال ما بين النهرين، وهو ما سنعود إليه من بعد.

إن كراس أو ديوان «حرّان كويتا» بصفته مقدمة أريد بها التعريف بالطائفة وماضيها جاء مقلاً في تفاصيل مذهب يحيى. ورغم التباين في التفاصيل بين الكراسين، إلا أنهما جاءا متفقين في الخطوط العامة. ففي الاثنين تتكون بذرة يحيى في مياه الأردن، وفي الاثنين يتحدد دور يحيى في منازلة قوى الظلام في أورشليم، وكلاهما يتحدث عن طفولة وصبا يحيى بعيداً عن أورشليم حيث يُربى ويُعد لإنجاز دوره، وكلاهما يشير إلى دور أنش إثرا كرسول من السماء لتعليمه وإعداده، وكلاهما يحدد سن الثانية والعشرين للشروع بالدعوة إلى مذهبه. إن الكتابين يستقيان من تراث واحد مع فارق في الزمن بينهما.

إن الكتابين يتفقان على أن يحيى قضى طفولته وصباه بعيداً عن أورشليم، حتى إذا بلغ النضج وتلقى الإعداد الجيد عاد للتبشير بمذهبه. . . ترى أين قضى هذه الفترة؟ الكتابان يتحدثان عن جبل پروان، الجبل الأبيض، والشجرة التي ترضع الأطفال. . . يلوح لنا أن الشجرة التي أرضعته والإعداد الذي تلقاه على يد أنش إثرا إنما هي إشارة رمزية إلى تنشئة محتملة تمت على يد الأسينيين أو طائفة البحر الميت، كما يعتقد عديد من الباحثين، فقد كانت هذه الطائفة تحرص على احتضان الصغار الراغبين في العيش معها، وربما كانت عوائلهم تدفعهم إلى ذلك خوفاً عليهم، وقد تكون «أنشباي» فعلت ذلك خشية عليه مما توعده كهان اليهود. وكانت الطائفة المذكورة ترعى هؤلاء وتعدهم لمعارضة المؤسسة الكهنية اليهودية الرسمية. وقد يفسر هذا اعتبار يحيى مجرد حلقة، وإن كانت مهمة، في تطور معتقدات الطائفة، التي ابتدأت مع طائفة البحر الميت أو سواها مما كان يعادي المؤسسة الدينية الرسمية لليهودية لتتطور من بعد

على يد يحيى، لتأخذ شكلها من بعد في بيئة أخرى هي البيئة البابلية المتأخرة وما يحيط بها من مؤثرات.

يدفعنا هذا إلى النقطة الثانية المهمة التي تناولها كل من الكتابين، ونعني بها الخروج من فلسطين إلى بلاد بابل.

يتحدث كتاب «دراشة دْ يحيا» عن المحاولات التي بذلها اليهود لصرف المندائيين الذين يرمز لهم بـ«ميرياي» (الفتاة ذات المنزلة العالية التي هجرت اليهودية لتنضم إلى المندائية) عن دينهم. لكن هذه المحاولات التي تجمع بين الترغيب والترهيب تبوء بالفشل: «إنها غدت تكره اليهودية وتحب الناصورائية، إنها تكره الهيكل وتحب باب المندي (المعبد المندائي)، أصبحت ترفض التمائم وتحب الأكاليل (إشارة إلى أكاليل الآس التي تدخل في التعميد المندائي)، إنها تعمل في السبت وتكف يديها عن العمل يوم الأحد، ميرياي التي هجرت تماماً شريعة موسى التي فرضها علينا السبعة (إشارة إلى السبعة الأشرار)». فتجيب ميرياي، «ليت التراب يملأ أفواه اليهود، والرماد يملأ أفواه الكهنة! ليت روث البهائم يغطي رؤوس الشيوخ في اسرائيل! لن أتخلى عن حبي لمن كسبت حبه... لقد ظفرت بحب مندا دْ هيي وآمل أن يعينني على النهوض من إقليم الظلام إلى إقليم النور»[٢٦].

ويتكرر وصف هذه المحاولات في عدة رسائل أخرى وبصيغ مختلفة، بعضها شعرية، فتصف الناصورائيين كالطيور التي تداهمها العاصفة وهي في أعشاشها فيسقط منها من يسقط من على أغصان الكروم، بينما يتشبث الأقوياء بأغصانهم حتى تمر العاصفة. وفي الأعالي يحلق نسر كبير وهو يرقب الطيور على الأغصان ثم يهبط ويستقر على أحد الأغصان فتهرع الطيور إليه شاكية ما أصابها... ويجيبهم أنه أبصر ما حل بهؤلاء الذين لم يصمدوا للعاصفة وكيف غدوا فريسة للطيور الكواسر... «أما أنتم، يا من تمسكتم بقوة بهذه الكرمة، فقد أصبحتم أصحاباً لميرياي، الكرمة التي تنتصب عند مصب الفرات... لقد جئت لأساندكم في هذا العالم، يا شجراتي المحبوبة... جئت لأروّي كرومي بالماء الحي، ومن سيشرب مائي سيشفى... اللعنة على من لم يواصل طريقه، اللعنة على الذين لم يعبروا الطريق الصخري، وكرهوا «سيماث هيي» (أم جميع ملوك النور)،

(٢٦) G. R. S. Mead, Ibid., p.64.
Werner Foerster, Gnosis, A Selection of Gnostic Texts, Oxford, Clarendon Press, 1974, pp.311 - 314.

ميرياي، الحقيقة العزيزة». ويطير النسر وهو يردد لعناته على اليهود الذين كانوا يضطهدون ميرياي.

وفي رسالة ثالثة، تتكرر الإشارة إلى ميرياي التي استقرت عند مصب الفرات، (دراشة دْ يهيا، الرسالة الخامسة والثلاثون) وكيف كان اليهود يرون إليها وهي تبشر بدينها والأسماك والطيور تتجمع حولها (إشارة إلى الناس الذين ينجذبون نحو المندائية) لتستمع إلى صوت ميرياي ولتنتشي بالعطر الذي يفوح منها.

ويبدو أن محاولات اليهود لصرف ميرياي عن دينها لم تكف، وظلوا يواصلون إقناع ميرياي بالعودة إلى أورشليم وإلى أحضان اليهودية وتذكيرها بما كان لديها في فلسطين، والتخلي عن أولئك الذين لا يشاركونها أصلها. فتصدهم هي وتسخر من دعواتهم وتعلن تمسكها بما اختارت بقوة. إذ ذاك ينقض نسر كبير على اليهود ويضربهم بجناحيه ويقيدهم ويقذف بهم إلى أعماق المياه السوداء الملتهبة ويغرق بواخرهم ويدمر الهيكل ويضرم النار في أورشليم انتقاماً لميرياي. إن هذا الانتقام يذكر بما ألمح إليه المؤرخ اليهودي جوزيفوس من أن الناس يعتقدون أن تدمير أورشليم وتشتيت اليهود على أيدي الرومان إثر ثورة اليهود الأولى، ٦٦م جاء انتقاماً من الله على قتلهم يحيى، الإنسان الطيب الورع. وهذا يعني أن خروج ميرياي وأصحابها من أورشليم تم بعد قتل يحيى وقبل الثورة اليهودية الأولى، وهذا ما يلح عليه الباحث الألماني ماكوخ. ويجلب النظر أيضاً أن القصة تؤكد في أكثر من موضع أن محاولات الضغط على ميرياي وأتباعها كانت تتم عند مصب الفرات. فهل يعني هذا أن عملية الاضطهاد التي شنتها الثيوقراطية اليهودية الحاكمة في فلسطين وجدت من يواصلها في بابل على أيدي الجاليات اليهودية الكبيرة المنتشرة هناك والتي تتمتع بنفوذ كبير، وعلى اتصالات مستمرة بيهود فلسطين؟ أم أن أكثر من هجرة تمت؟ على أية حال ليس هناك من شواهد تؤكد الافتراض الثاني.

لا يعرض الأمر في كتاب (حران گويثا) بمثل هذا الوضوح النسبي. ويزيد في تعقيد الأمر كون السرد تعترضه انقطاعات وفجوات كثيرة لا تسمح بتكوين صورة متكاملة. وإنما يُفهم، وبأقصى العمومية، أن اضطهاداً حصل للناصورائيين في أورشليم بعد مقتل يحيى بستين عاماً. . . وأن أبناء اسرائيل تنادوا للقضاء على قبائل «أنش إثرا» (إشارة إلى الملاك المرسل

لمساعدة الناصورائيين) وأن دماءهم سالت حتى لا يسلم كثير من الحواريين والناصورائيين، ويُفهم أيضاً أن من تبقى منهم قد فرّ إلى «طور دْ مدّاي» (الجبال الميدية)، إلى «حرّان گويتا» (حران الداخلية)، حيث لا سبيل لليهود لمطاردتهم، وحيث من يناصرهم هناك، ويدمّر «أنش إثرا» أورشليم ويحيلها إلى أكوام من خراب. ويُفهم من بعد أن «أنش إثرا» ينصّب بعضاً منهم رؤساء أو حكاماً على عدد من المواقع في بلاد ما بين النهرين. إن الكتاب رغم ما يتصف به من تشوش وانقطاعات يحتوي على دلالات معينة لا يصح إهمالها كلية. فالكتاب قد وضع استناداً إلى تراث كان يجري تناقله عبر القرون، والإشارة إلى يحيى وتلامذته ترد، وإن بخطوط عريضة، والروح التي كتب بها، والأفكار التي تضمنها، ليست بعيدة عما جاء في كتاب «دراشة دْ يهيا» أو غيره، ومع ذلك فنحن نتفق مع القائلين بأنه مضطرب ولا يصح اعتماده وحده لحسم جانب من جوانب المسألة المندائية.

قبل أن ننهي هذا الفصل يحسُن أن نتوقف عند «شخصية» ورد ذكرها في الكتابين المشار إليهما ولعبت دوراً خاصاً في حياة يحيى والمندائية هي شخصية «أنش إثرا». إن «أنش إثرا» يرعى يحيى مذ كان رضيعاً، يأخذه إلى مكان آمن. وحين يكبر يشرع في تعليمه، ويبدأ معه بالقراءة والكتابة أولاً (لكن المصدرين لا يلمحان إلى أية أبجدية علمه)، ويصونه من بعد، ويعدّه للمهمة التي سينهض بها. وبعد أن يقتل يحيى بأمر من هيرود، ملك اليهود، ينتقم له بتدمير أورشليم. فمن يكون «أنش إثرا» هذا؟

الاسم، كما هو واضح، يتألف من جزأين: أنش، وتعني، الكائن البشري، إنسان. وإثرا، وتعني كائناً سماوياً، روحاً من الأرواح السماوية. صياغة الاسم على هذا النحو تدل على أنه يؤدي وظيفة أرضية – سماوية. إن المندائية لا تنفرد وحدها بمثل هذه الشخصية، وإنما هناك من يماثلها لدى أديان المنطقة الأخرى. ففي التراث اليهودي يرد ذكر أخنوخ بن يارد، الذي يشغل الموقع السابع في تسلسل ذرية «آدم» طبقاً لسفر التكوين. ففي الإصحاح الخامس/ ٢٤ من سفر التكوين يُشار إلى أن أخنوخ هذا عاش ٣٦٥ عاماً، وأنه لم يمت وإنما «سار أخنوخ مع الله ولم يوجد لأن الله أخذه». ووصفته الأساطير الدينية التي تتداولها أقوام المنطقة أنه كان الوسيط الذي حمل إلى البشرية أسرار السماء وأسرار الكون. وفي مصر واليونان يطلقون عليه اسم هرمس أو هرمس الهرامسة (حكيم الحكماء).

وفي التراث الإسلامي أطلق عليه اسم إدريس وقيل عنه إنه كان يُنهي المفسدين من بني آدم «عن مخالفتهم شريعة آدم وشيت» وإنه كان «يدعو الخلائق إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وإن الله قد علّمه «منطق الناس ليعلم كل فرقة بلسانها، وقد عرّفهم السياسة المدنية، وقرر لهم قواعدها، وعلمهم العلوم، وهو أول من استخرج الحكمة وعلم النجوم. . .»[٢٧]. وينقل مؤرخ الفلسفة الإسلامي، الشهرستاني، في كتابه «الملل والنحل»، أن إدريس هذا هو هرمس، وأن معلمه هو عاذيمون المصري. وإذا كان مؤلفو التراث الديني والفلسفي في اليهودية والمسيحية والإسلام[٢٨] يتفقون على أن إخنوخ الذي ورد ذكره في التوراة هو ذاته إدريس الذي ورد ذكره في القرآن، وهو ذاته هرمس أو هرمس الهرامسة أو هرمس عطارد لدى الإغريق، وانوك Enoch كما يذكر التراث المسيحي واليهودي، فإن الأساطير لا تتفق فيما بينها لتحديد مكان مولده ونشأته. فبعضها يرى أنه قد ولد في مصر، فيما ترى أخرى أن مولده كان في بابل. ودار جدل طويل بين الباحثين المعاصرين بشأن هذا. فكثير منهم يرى أن جذوره تمتد إلى بلاد ما بين النهرين، وبعضهم يربط بينه وبين أحد ملوك سومر الذي ورد ذكره في قائمة ملوكهم لما قبل الطوفان. والدراسات الأحدث ترى أن صورته قد صيغت على طراز حكماء (أبكالو) الذين علّموا البشر الحكمة والفنون المدنية قبل الطوفان كما تروي الأساطير البابلية.

إن يارام إيردر، في بحثه عن أصل اسم إدريس في القرآن[٢٩] يقارن بين شخصية هرمس أو إدريس وواحد من الشخصيات المهمة التي ورد ذكرها في (ميثاق دمشق)، وهو أحد الكتب المهمة التي يُعتقد أنها من مخلفات طائفة البحر الميت. وقد اشتهرت هذه الشخصية باسم «النجم»، وعرفت كذلك باسم «دارس التوراة» نسبة إلى تعمقه بدراسة المعتقدات الدينية

---

(٢٧) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، ص١٠٩.

(٢٨) للإستزادة بشأن هرمس أو إدريس راجع: الشهرستاني، ج٢، ص١٠٩، والبيروني، الآثار الباقية في القرون الخالية، ص٣٠٩، وابن القفطي، كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص٢ / ٣. راجع أيضاً:

The Encyclopedia of Religion, Enoch,
The Jewish Encyclopedia, Enoch. The Encyclopedia of Religion and Ethics, Enoch. Yaram Erder, The Origin of the Name Idris in the Quran, Near East Studies, Oct. 1990, Vol.49, No.4.

(٢٩) Yaram Erder, Ibid.

اليهودية وأساطيرها، وقد توصل من خلال دراسة نصوص الميثاق المذكور، ومن إرجاع اسم إدريس إلى جذر الكلمة دَرَس، إلى وجود تماثل كبير بين إدريس وهذه الشخصية.

إن الصورة التي تساق لهذه الشخصية في التراث الديني لمختلف الأقوام في المنطقة تماثل صورة «أنش إثرا» التي يقدمها الأدب المندائي. زد على ذلك فإن كتاب التراث الإسلامي على اختلافهم (ابن حزم، البيروني، ابن القفطي، الشهرستاني، المسعودي) يرون أن المطابقة بين هرمس وإدريس قد انبثقت عن حرّان، موطن الصابئة، والذين لا يخفون أن تعاليمهم الدينية قد تأثرت بهرمس هذا وبمن دُعي بمعلمه، عاذيمون المصري، فهل انتقل هذا الربط من حران إلى فلسطين أو العكس، لاسيما إذا أخذنا في الحسبان العلاقة التي كانت تربط ما بين طائفة البحر الميت وحران كما يدل على ذلك وجود صلاة نابونيد مع مخطوطات البحر الميت التي خلفتها هذه الطائفة (راجع الفصل الثالث؟). لا نريد أن ندفع بالتكهن بعيداً، ولكننا نعتقد أن شخصية أنش إثرا هذه ليست بعيدة عن هذه الأساطير.

ss

الفصل الخامس

المندائية طائفة غنوصية

ألمحنا في الفصل الثالث إلى أن تطور المندائية عن طوائف البحر الميت، سواء كانت طوائف يهودية أو مسيحية، حسب افتراض القائلين بنظرية الأصل الغربي، يواجه إشكالاً يتعين إيجاد الحل له، وهو، كيف ومتى تطورت المندائية وعقائدها واتخذت طريقها الخاص بعيداً عن هذه الطوائف حتى بدت قطعاً تاماً في مسار التطور لهذه الطوائف.

وفي الفصل الرابع، تحدثنا بشكل عابر عن غنوصية المندائية ولم نسعَ إلى تحليل مسألة المصادر التي استقت منها هذه الغنوصية وأين ومتى. . . فهل تكون هذه الغنوصية هي الحمّالة الخاصة لهذا التطور الذي نبحث عنه والذي يبدو لأول وهلة وكأنه عملية قطع، كما قلنا، وليس تواصلاً له ملامحه وظروفه الخاصة؟ هذا ما سنسعى إلى توضيحه في هذا الفصل. فما هي هذه الغنوصية، وأين ظهرت، ومتى وكيف وأين عرفها المندائيون أو من تطوروا عنهم، ومتى، وهل أضافوا إليها شيئاً خاصاً؟ كل هذه الأسئلة وغيرها يتعين أن نجيب عليها. وفي تقديرنا أن الإجابة عليها بشكل سليم، واستناداً إلى شواهد حسية، ستحسم كثيراً من الإشكالات التي ظلت تلاحقنا ونحن نتابع البحث في تطور هذه المجموعة من الناس، رغم أننا لن نستبعد الافتراضات والتكهنات تماماً.

لقد ظل الباحثون في الغنوصية يستندون في أبحاثهم عنها إلى التراث الذي خلّفه آباء المسيحية الأوائل في الرد على دعوات الفرق الغنوصية المختلفة والتي وصفوها بالهرطقة. صحيح أن آباء المسيحية هؤلاء، كانوا،

ss

في ردهم على دعاة الغنوصية، قد ضمّنوا مؤلفاتهم مقتطفات مما كان يدعو إليه هؤلاء أحياناً، إلا أن هذه المقتطفات كانت لا تخلو من الاجتزاء، والبحث فيها لم يخلُ من التحامل. وبعد اكتشاف بعض المؤلفات المانوية في أواخر القرن الماضي دخلت عناصر جديدة في مجال البحث هنا. وحين نشر ليدزبارسكي بعض الأدب المندائي مترجماً إلى الألمانية في مطلع هذا القرن، دفع البحث في الغنوصية خطوة جديدة إلى أمام. غير أن اكتشاف المكتبة الغنوصية في مصر العليا، في نجع حمادي، عام ١٩٤٥، وضع تحت تصرف الذين يدرسون الغنوصية مادة غنية، وافرة ومنوعة ومتكاملة، وإن لم تكن شاملة لكل الأنظمة الغنوصية. لقد أرسى اكتشاف هذه المكتبة، التي لاتزال بعض مخطوطاتها تنتظر التحقيق والترجمة إلى الآن، أسساً متينة للبحث، وإن لم تنقذه كلية من التكهنات والافتراضات. كذلك جاءت ترجمة ونشر عديد من المؤلفات المندائية على يد دراور، في الأساس، في الخمسينات وما بعدها، لتغني البحث هنا مرة أخرى.

الغنوصية حركة فكرية ودينية متعددة الأوجه، برزت منذ القرن الأول الميلادي، وإن كانت جذورها تمتد إلى ما قبل ذلك، كما يرى بعض باحثيها، واتسع نشاطها في القرون الأولى للمسيحية، لاسيما في القرنين الثاني والثالث، وامتد نشاطها في بعض أيامها إلى مناطق واسعة جداً من العالم القديم حتى وُجدت آثارها في الصين شرقاً، وفي فرنسا وإسبانيا غرباً. ولم تكن الغنوصية حركة واحدة أو نظاماً فكرياً واحداً، كما لم تتجمد عند الصيغ الأولى التي ظهرت فيها، وإنما ظلت تتغير وتبرز في نظم فكرية لها خصائصها وتحمل بصمات مؤسسيها. ولم تستطع، في أي وقت من الأوقات، أن توحد نفسها، أو توفق بين وجهات نظرها، بل بالعكس كانت تتجزأ باستمرار، وتحترب فيما بينها، وكان هذا الاحتراب أحد العوامل التي استنفدت طاقتها للسجال، حتى تلاشت في العصور الوسيطة، ولم يبق من فرقها سوى المندائية، التي كانت منذ البداية حركة منعزلة وقائمة بذاتها، وتحتفظ بنظامها الفكري الخاص وبطقوسها الدينية الخاصة التي ميزتها عن الفرق الأخرى.

اصطدمت الدعوات الغنوصية بالمسيحية منذ القرن الأول الميلادي. وقد كرّس دعاة المسيحية الأوائل جلّ نشاطهم لمحاربتها. وكان أول من رد عليها من عرف باسم الشهيد، Justin، الذي عاش ما بين حوالي ١٠٠ و١٦٥م. وكان قد وضع رداً عليها باسم Syntagma، إلا أن هذا الرد

ضاع ولم يصلنا منه سوى فقرات اقتبسها كتاب المسيحية الآخرون الذين جاؤوا من بعده. وتولى الرد من بعده أسقف مدينة ليون بفرنسا، إيرناوس (حوالي ١٣٢ – حوالي ٢٠٢م). وقد وضع إيرناوس مؤلفاً كبيراً لتفنيد الغنوصية في ١٨٠ – ١٨٥م. وكان هو أول من دعاهم بالغنوصيين. وكان رده يستهدف التمييز ما بين المسيحية والدعوات الغنوصية التي كان ينادي بها المسيحيون من هؤلاء. وأسهم هيغيسبوس (Hegesippus) (١٥٠ – ١٨٠م)، وهو من أصل فلسطيني، وكان ينتمي إلى من عُرفوا بالمسيحيين اليهود (راجع الفصل الثالث) بالرد على الغنوصية، واعتبر دعاتها ورثة الطوائف اليهودية والمعمدانية والمسيحيين اليهود الذين عاشوا في شرق نهر الأردن وفي جنوب بابل. غير أن النصوص الأصلية لرسالته التي قيل إنها كانت بخمسة أجزاء ضاعت ولم يتبقَ منها سوى فقرات احتفظ بها المؤرخ إيوسبيوس. وفي الإسكندرية (مصر) نشط إكليمنص الإسكندراني (حوالي ١٥٠ – حوالي ٢١٥م) للرد على الغنوصيين هناك. وفي ردوده خلّف مقاطع لعديد من دعاة الغنوصية. وكانت ردوده لا تتسم بالتحامل والحقد كما فعل الآخرون، ولذلك اتُهم من جانب زملائه بالميل للغنوصية. وفي حوالي ٢٣٠م، ظهر لمؤلف مجهول كتاب مهم في تاريخ الصراع الكنسي – الغنوصي عنوانه إيلنخوس (Elenchos)، ويُعرف خطأ، في العادة، باسم فيلوسفومينا. وقد نُسب الكتاب إلى هيبوليتوس (Hip-polytus) – حوالي ١٧٠ – حوالي ٢٣٦م –. وعرف ترتوليان (١٦٠ – ٢٢٠م) بتحامله الشديد على دعاة الغنوصية. وكان يعتبر كل دعوة خارج حدود ما هو مدوّن بالأناجيل الأربعة التي أقرتها الكنيسة هرطقة لا يجوز التعامل معها. وكان يرفض أية نظرة تمس أسبقية الإيمان، وتعطي للعقل منزلة على حساب هذا الإيمان الذي قيّده منذ البدء بما ورد في هذه الأناجيل وحدها. وكان يردد: ما الذي يجمع أثينا بأورشليم، أو الأكاديمية بالكنيسة؟ وأسهم أوريجن، في مصر أيضاً (حوالي ١٨٥ – حوالي ٢٥٣م) في الرد على الغنوصية، وخلّف مقاطع لواحد من دعاتها – هيراقليون. وخلّف المؤرخ إيوسبيوس (مات حوالي ٣٣٩م) مؤلفاً باسم (التاريخ الكنسي)، عدد فيه بعض الطوائف الغنوصية ومؤسسيها، وذكر من هؤلاء سيمون ودوسيثيوس وميناندر، وفالنتينوس، وباسيليدس وساتورنيل وغيرهم الذين ينحدرون، كما قال، من مختلف الطوائف التي كانت تسكن حول البحر

ss

الميت أو بالقرب منه. كالأسينيين والجليليين والأبيونيت والسامريين والنازاريين والأوسيين والسامبسائيين وأتباع الحسح والهيميروبابتست والمصبوثيين. كذلك ذكر إيوسبيوس عديداً من الكتب التي وضعت في الرد على دعاة الغنوصية لم تصلنا جميعها. وفي القرن الرابع كتب ابيفانيوس (حوالي ٣١٥ – حوالي ٤٠٢م) رداً على الغنوصية ضمّنه تجربته في العمل ضدها في مصر. وفي الفترة التي تلت أبيفانيوس لم تعد الكتابات المسيحية ضد الغنوصية ودعاتها تقدم شيئاً جديداً، وإنما غدت تقتصر على مجرد تعداد الفرق الغنوصية وترديد الأقوال التي قيلت من قبل في الرد عليها. ويعود هذا، في الأساس، إلى هبوط نشاط الجماعات الغنوصية التي أصبحت تواجه لا الحملات الفكرية المعادية لها من جانب الكنيسة وحدها، وإنما اضطهاد السلطة الرومانية أيضاً بعد أن اعتنق الأباطرة الرومان المسيحية، وإقدامهم على تحريم كل ما كتب أو يكتب ضد المسيحية ومعتقداتها. ولكن يُشار، عادة، وبوجه خاص، في الفترة التالية إلى مؤلف (أسخيليون) الذي وضعه المؤلف السرياني تيودور بَرْ خوناي (أواخر القرن الثامن) الذي ردد فيه أقوال من سبقه من كتاب الكنيسة لكنه أضاف إليه وصفاً للفرق الغنوصية التي كانت قائمة في زمانه. ويفهم من هذا أن الأفكار الغنوصية ظلت تجد من يدعو لها حتى نهاية القرن الثامن الميلادي.

ووجدت الغنوصية من يعاديها من خارج صفوف المسيحية أيضاً، وفي مقدمة هؤلاء الفيلسوف اليوناني أفلوطين (٢٠٤ – ٢٧٠م)، مؤسس الأفلاطونية المحدثة، وكان رده ينصب، في الأساس، على الجانب الفلسفي من أفكار الغنوصيين. وقد ضمّن الفصل التاسع من الانيادة الثانية ردوده عليها. وحذا حذوه تلميذه فرفوريوس المصري (٢٣٣ – ٣٠٤م) في كتابه (حياة أفلوطين)، وفيه يقول «إن أفلوطين رد على الغنوصية والمسيحية على السواء، ووصف الجانبين أنهم خدعوا الكثيرين رغم أنهم أنفسهم مخدوعون في زعمهم أن أفلاطون لم يقترب من أعماق الطبيعة المفهومة. ولذلك قدم كثيراً من تفنيداته في صفوفه، ووضع كتاباً بعنوان (ضد الغنوصية) تاركاً الآخرين لنا لننتقدهم» ويقول فرفوريوس أيضاً إنه كشف زيف ادعائهم بأن مذاهبهم تسير على منوال زرادشت القديم[١].

---

(١) Robert M. Grant (edited by) Gnostisism, Harper & Brothers, New York, pp.257 - 260.

استطاعت المسيحية، بعد سجال دام بضعة قرون، أن تقهر الغنوصية، مستخدمة في ذلك لا الحجة الفكرية وحدها، وإنما عسف السلطة السياسية أيضاً. بيد أن المسيحية، في عملها هذا انتهت إلى أن تكتسب سمات جوهرية أثّرت على كامل مسيرتها التالية. فقد تخلصت من الخصوصية التي قيّدت اليهودية كثيراً، وتحولت بذلك إلى دين عالمي، ولولا تخلصها من هذه الخصوصية، رغم تبنيها للتوراة، لتحولت إلى واحدة من الطوائف اليهودية التي ظهرت في أواخر العصر القديم ولانقرضت إسوة بتلك الطوائف. والمسيحية بنزاعها مع الغنوصية اتخذت موقفاً حاسماً من حصر عقائدها في إطار النخبة، وهي القاعدة التي سارت عليها طوائف البحر الميت والفرق الغنوصية، وبذلك تحولت إلى دين شعبي، وضمنت الانتشار الواسع في العالم. غير أن المسيحية، في ذات الوقت، في تشددها في الصراع ضد الغنوصية بأنظمتها المختلفة، بما فيها تلك التي تشدد من إيمانها بالمسيح ودعوته، قد تحولت إلى نوع من عقيدة جامدة، دوكما، إذ ظلت تعتبر كل دعوة تخرج عن الحدود التي رسمتها هي في مؤتمراتها الكنسية (مجمع نيقيا وخليقدونيا وغيرهما) خروجاً على المسيحية وهرطقة لا يمكن التسامح معها مطلقاً، وقد جرّ هذا الموقف إلى صراعات دامية من بعد وإلى محاكم التفتيش والسجون البابوية. وقد أعطينا مثالاً على هذا النوع من التشدد في تصريحات ترتوليان. إن هذا الموقف لايزال يلقى صداه إلى الآن في إطار الدوائر اللاهوتية، بل حتى لدى بعض أساتذة اللاهوت في الجامعات الغربية الذين يرفضون أية محاججة تمس التصورات والأفكار التي نادى بها الانجيليون وآباء المسيحية الآخرون[٢]. وينعكس هذا التحزب

---

(٢) راجع في هذا الشان ما يقوله ريكسروث في مقدمته لترجمة كتاب ميد «شذرات من إيمان منسي» إلى الانجليزية بشان جان دوريس وتحامله على ميد لمجرد ان الأخير، وهو عالم كبير، لم ينح منحى آباء الكنيسة في منهجه للتعامل مع الغنوصية G. R. S. Mead, Fragments of a Faith Forgotten, The Hyde, New York, 1960. ويقدم إميل برنر، استاذ اللاهوت في جامعة زوريخ مثالاً على هذا التعامل غير الموضوعي، فهو يصادر حتى الفكر الافلاطوني، فيقول: «إن افلاطون لا يمكن أن يفهم إلا في ضوء إنجيل يوحنا وليس العكس.. إذ ان الافلاطونية هي حقيقة مسيحية فُصلت من الجسد الرئيسي للحقيقة... إن الموضوع الذي يعالجه إنجيل يوحنا لم يات من افلاطون، تماماً مثلما لم يتولد، ولو بقدر أقل، من الغنوصية المندائية. إن النظرية القديمة التي تقول بأن افلاطون كان مرحلة تحضيرية للمسيحية او افلاطون استقى حكمته من موسى هي زائفة تاريخياً بقدر ما هو حق فعلاً القول بان المسيح بالذات، إذا جاز التعبير، هو من لاحظ أفلاطون بصورة باهتة من بعيد.. (Emil = Burnner, The Medaitor, Translated to English by Olive Wyon,

أيضاً في موقف عديد من أساتذة اللاهوت، لاسيما في انكلترا وأمريكا تجاه المدرسة الألمانية المعروفة باسم مدرسة توبنكن (Tübingen) التي ناقشت تاريخ الكنيسة في عهدها المبكر وفقاً لمنهجها الخاص المبني على تحليل الوقائع التاريخية بروح خلت من التعصب المذهبي، ابتداءاً من باور إلى رتزنشتاين وبوسيت ثم إلى بلتمان وتلامذته من بعد.

ليس من السهل تقديم تعريف محدد للغنوصية كما طرحتها الأنظمة المختلفة لهذه الحركة. الغنوصية مشتقة من الكلمة الإغريقية gnosis أي المعرفة. بيد أن المعرفة لدى الغنوصية تتميز في موضوعها ومصدرها والسبيل للوصول إليها عما هو متعارف عليه لدى المدارس الفلسفية المختلفة. إن الغنوصية تقوم على أساس أن المعرفة لا يمكن التوصل إليها من خلال العمليات الذهنية المباشرة سواء كانت تستند إلى متابعة النشاط البشري في محيطه المادي والاستيعاب النظري للعالم مستعينة بما تقدمه العلوم المختلفة من أدوات ومناهج، كما لا تقوم على أساس التأمل الانفعالي للواقع والتأكيد على دور التفكير المجرد والعقل في فهم الظاهرات المحيطة كما ترى بعض المدارس الفلسفية. إن الغنوصية ترى أن معرفتها تتم من خلال الرؤية «المباشرة» لـ«الحقيقة». بيد أنها لا توضح ما تعنيه هذه «المباشرة»، وإنما ترسم سبيلاً لها يماثل ما يدعوه الصوفي بـ«الكشف». وكما يقول واحد من كبار دعاتها، فالنتينوس: «إن من يملك قلباً طاهراً، لم تدنسه الخطيئة، ويشع بالنور، فإنه يبارَك برؤية الله». والغنوصية تنطلق من أنها تضع في أيدي النخبة المختارة تلك الأسرار الخفية التي تنير لها سبيل الخلاص وتمكنها من التغلب على تلك القوى الشريرة التي خلقت العالم. ومهمة العمل الغنوصي هي تحرير النفس البشرية، (التي هي في الأصل شرارة Pneuma، قبس من الجوهر المقدس) من إسار الجسد الدنيوي. إنها رهينة المحبس الذي أوجدته قوى الظلام. وهي، أي النفس، لا تدرك حقيقتها، فهي جاهلة، خدّرتها قوى العالم المادي، وقيّدتها بمجموعة الرغبات، وإطلاقها من هذا الإسار لا يتم إلا عن طريق إدراكها لذاتها وأصلها المقدس، وبالتالي يتعين على الإنسان أن

= (Lutterworth Press, London, 1963, p.413 وانظر ايضاً حديث هانس جوناس H. Jonas في افتتاح الندوة الدولية حول الغنوصية التي انعقدت في استوكهولم في الفترة ما بين ٢٠ – ٢٥ آب ١٩٧٣.

يعرف من هو الله، الإله الأعلى، ويميزه عن خالق العالم، وأن يعرف أصل الشر. كذلك يتعين على الإنسان أن يعرف عناصره المكونة الثلاثة: النفس والروح والجسد، وبمعرفته هذه يكون قد امتلك حريته. إن امتلاك الحرية يكمن في القدرة على الإجابة على مجموعة التساؤلات التي تطرحها الغنوصية تعبيراً عن محتواها: من كنا، وماذا أصبحنا، وأين كنا، وأين أُلقي بنا، وإلى أين نحن مسرعون، ومن أي شيء يجري تخليصنا، وما هو الميلاد، وما هو البعث؟ وإذا كانت المسيحية تأخذ بالحكمة القائلة «وفي الأرض المسرة» فإن الغنوصية تزدري هذا العالم وترى فيه مصدر الشرور. وفي جميع الأنظمة الغنوصية يُفترض أن الإنسان غير قادر على اكتساب المعرفة العالية التي تنشدها الغنوصية، وإنما تصله من خلال وسيط سماوي، منقذ، مخلّص توكل له مهمة الهبوط إلى العالم السفلي لإرشاد البشر، أو بالأحرى، إرشاد النخبة، إلى طريق الخلاص. والجانب العملي في اكتساب هذه «المعرفة» هو مجموعة الطقوس والفروض الدينية التي تطهر الفرد والتسلح بالأسماء السرية التي تؤلف بمجموعها جواز المرور الذي يسمح للنفس البشرية تخطّي الحواجز الكونية التي تقيمها قوى الظلام أمام النفس. والنفس في طريقها وهي تعرّج نحو السماء تنزع عنها عند كل نطاق أو حاجز الرداء الذي يغطيها وبهذا تتجرد عن كل شيء غريب كان يغطيها حتى تصل إلى ملكوت الله في ما بعد الكون وتتحد هناك بالجوهر المقدس الذي انفصلت عنه من قبل وهو العقل الإلهي. هذه هي باختصار شديد مفاهيم الغنوصية الأساسية. ومع ذلك فالأنظمة المختلفة للغنوصية تعطيها ملامح خاصة، كل نظام منها، يتميز بها، إن قليلاً أو كثيراً، عن الأنظمة الأخرى.

من أين جاءت هذه الغنوصية، وما هي البواعث التي دفعت إلى ظهورها؟ هناك ما يشبه الإجماع عند الباحثين في شأنها أنها ذات علاقة وثيقة بالتلفيقية، وهي الظاهرة الحضارية التي أشرنا إليها في الفصل الأول، والتي نشأت عن التفاعل ما بين الفكر الهيلنستي والمعتقدات والأفكار الشرقية، البابلية والمصرية والفارسية والهندية، والتي برزت إثر الاحتلال الإغريقي للعالم القديم في الشرق. هناك من يرى أن الغنوصية واحدة من ثمار العملية التلفيقية، لكن آخرين يرون أن كلا الظاهرتين، الغنوصية والتلفيقية، سارتا في خطين متوازيين ومتقاربين. والتباين في التقديرين

مرده في تحديد وقت ظهور الغنوصية. إذ يرى بعض الباحثين أنها سابقة للمسيحية، رغم أنها لم تبلغ آنذاك النضج الذي بلغته في القرون الثلاثة الأولى للمسيحية. وفيما يرى من يشدد على جانبها المسيحي أنها تولدت عن الإنعكاس الذي أحدثته المسيحية في ذهن المجتمع الذي كان قد تَهلَيَن من قبل، يرى آخرون أن المسيحية ذاتها، كما نراها اليوم، والغنوصية التي رد عليها ايرناؤس ومن حذا حذوه، إنما اكتملتا واتخذتا بعديهما وشكليهما من خلال عمليات عديدة من التغيرات والتفاعلات الفكرية، كان الصراع فيما بينهما عنصراً مهماً وأساسياً في هذه العمليات. إن من الخطأ، كما يقول ولسن، أحد باحثي الغنوصية المعروفين، أن يعتقد المرء: «أن كامل الحركة تبرز وهي بكل مجدها في تطورها النهائي». ونستعير تشبيهه الحي: «إن زيارة المطبخ تكشف في التو أنه حتى تجميع كل المكونات الضرورية لا يؤدي بالضرورة إلى إعداد الطبق الجاهز. فهذه المواد لاتزال في حاجة إلى المزج بنسب صحيحة وطبخ مشترك، وإن وجود أو فقدان أي عنصر مكون أو أي تباين في الكميات أو في الأسلوب المتبع للمزج قد ينجم عنه اختلاف كبير في الناتج النهائي»(٣).

ومقابل المدرسة التي سارت على منوال آباء الكنيسة في اعتبار الغنوصية ظاهرة دينية نشأت في إطار المسيحية وتمثل مروقاً عليها، يرى كثيرون، لاسيما من أتباع المدرسة الألمانية، أن هذه الغنوصية، أو بالأحرى أصولها، جذورها، تمتد إلى ما قبل المسيحية. وقد دفع التباين هنا بعض الباحثين إلى التمييز بين الغنوصية كظاهرة دينية وفكرية ناضجة، والاتجاهات أو الميول التي أدت إليها، أو كما يقول ياموچي، فإن القول بظهورها قبل أو بعد المسيحية إنما يعتمد على سعة الإطار الذي يضعه الباحث لهذا المفهوم: أهو إطار واسع يمكن أن تندرج فيه تيارات واسعة يمكن أن تحسب على الغنوصية بلون ما، أو إطار ضيق تندرج فيه تلك النظم الغنوصية المتطورة التي حاربتها الكنيسة(٤). إن حصر الغنوصية في الإطار الضيق الذي حدده الآباء المسيحيون، والذي يتقيد به عدد من الباحثين اليوم، يسقط من حسابه كون الغنوصية لم تظهر في بيئة

(٣) R. McL. Wilson, Gnosis and the New Testament, Basil Black-well, Oxford, 1968, p.15.

(٤) Edwin Yamouchi, Pre-Christ Gnostism, Tyndale Press, Lon-don, 1973, p.15 - 16.

اجتماعية واحدة، هي ذات البيئة التي ظهرت فيها المسيحية كذلك. لقد ظهرت الغنوصية في بيئات اجتماعية مختلفة، لذلك لابد أن تحمل تياراتها المختلفة التأثيرات المحلية المحيطة بها، ولهذا السبب تتباين أنظمتها. خذ مسألة الثنوية في الغنوصية. فالأنظمة الغنوصية الشرقية كالمندائية والمانوية والديصانية قد تأثرت بالثنوية الزرادشتية الفارسية (ذات الأصل البابلي). فمنذ البدء كان هنالك صراع بين النور والظلام، بين الخير والشر، فيما ترى المدرسة المصرية – السورية للغنوصية أن هذه الثنوية هي فيض أو صدور عن الله المغترب ذاته اتخذت سبيلها الهابط نحو الأرض. والعالم الدنيوي هو ثمرة تراجيديا سماوية، ثمرة لفقدان الانسجام في ملكوت السماء، إنه مصير مأساوي اشتبك فيه الإنسان وعليه أن يتحرر منه، وفي هذا يلمس المرء أثراً للأفلاطونية. على العموم، فإن الغنوصية تعكس نزوعاً للتقصي عن أصل الكون والحياة والقوى التي تتحكم بالطبيعة والقدرة العقلية للإنسان والحياة والموت. . . الخ. إنها لا ترضى بالإيمان السلبي وحده، وإنما تبحث عن العلل المحركة. وميزة الغنوصية هذه دعت أحد الباحثين إلى وصفها بالروح العلموية(٥). فالتأكيد على دور العقل الذي ورثته عن الهيلنستية، وتأكيد دور الفلك الذي أخذته عن بابل، وتشديدها على حرية الإنسان في الاختيار ما بين الخير والشر ذي الأصل الزرادشتي، كانت كلها تعبيراً عن نزوع الناس آنذاك نحو حل المعضلات التي تحيط بوجود الإنسان وخلقه والمصير الذي سينتهي إليه. لكن هذا النزوع بدلاً من أن ينطلق مما بلغته الفلسفة اليونانية حيال الطبيعة كما هي لدى أرسطو ومن تتلمذ عليه ويسير قدماً باتجاه فهم القوانين الطبيعية، وهو ما يعجز عن تحقيقه بحكم قصور المعارف الإنسانية وأدواتها آنذاك، آثر أن يلوذ بالميثولوجيا البابلية والأخلاق الرواقية بحثاً عن خلاص نقي، ورع، في السماء وليس في الأرض.

أين ومتى وكيف ظهرت الغنوصية؟ لا نملك من البينات المادية والشواهد التاريخية ما يوضح أين كان المنشأ الفعلي للفلسفة الدينية هذه.

---

(٥) G. Van Gronongen, First Century Gnosticism, Its Origin and Motifs, Leiden, E. J. Brill, 1967.

وجدير بالملاحظة، أن هذا المصدر، عدا ما يعطيه من إيضاحات ضافية لوجهة النظر التي يدافع عنها، وهي الروح العلموية للغنوصية، فإنه يوفر عروضاً دقيقة لوجهات نظر أغلب الباحثين في الغنوصية بشأن عديد من جوانبها.

فالأدلة المباشرة التي خلفتها الفرق الغنوصية، سواء تلك التي عثر عليها في نجع حمادي (مصر) أو تلك التي عثر عليها في المكتبة القبطية عام ١٨٩٦ في مصر أيضاً، والأدب الديني المندائي، لا تشير بوضوح إلى الزمن الذي وضعت فيه الرسائل الغنوصية. وكما هي عادة كل الغنوصيين، على اختلاف أنظمتهم، فإن الغنوصيين ينسبون تأليف كتبهم إلى شخصيات أسطورية توغل في القدم. فالمندائيون، مثلاً، ينسبون كتابهم «الكنزا» إلى آدم، ومن بين المخطوطات التي عثر عليها في نجع حمادي واحدة منسوبة إلى آدم هي الأخرى. على العموم فإن مخطوطات نجع حمادي قد استنسخت بالقبطية في القرن الرابع الميلادي نقلاً عن الوثائق الأصلية الموضوعة بالإغريقية كما يجمع الباحثون[٦]، وحتى ذلك الحين كانت الغنوصية قد قطعت شوطاً بعيداً في تطورها. وفي منتصف القرن الثاني كانت الغنوصية هي المذهب المتفوق والذي هيمن على الحياة الفكرية المسيحية في كل حوض البحر الأبيض المتوسط[٧] حتى اعتناق الإمبراطور الروماني قسطنطين المسيحية وإصداره القوانين التي تحرم الدعاية المناوئة لها. ويلوح لنا أن لجوء الغنوصيين إلى ترجمة أدبهم إلى القبطية وتدوينه بأبجديتها جاء كعمل احترازي في الأساس.

لكننا إذا عدنا إلى المساجلات التي دارت بينهم وبين الآباء المسيحيين والفلاسفة والكتاب الوثنيين، فإننا نجد أن الغنوصية قد ظهرت أولاً بين أوساط السامريين منذ القرن الأول، وتُذكر هنا أسماء سيمون وميناندر ودوسيثيوس في فلسطين، وساتورنيل وسيردون وغيرهما في أنطاكيا وآسيا الصغرى. وفي أيام الإمبراطور الروماني هادريان (١١٠ – ١٣٨م) انتقلت الغنوصية إلى مصر، وهناك في الإسكندرية برز أكبر دعاتها: باسيليدس وكاربوكراتس وڤالينتينوس. وفي روما، دعا مرقيون إلى الغنوصية عام ١٤٠م فأخرج عنها عام ١٤٤م واتجه إلى سوريا وإلى شمال الفرات ليبشر بأفكاره. واضح من هذا، أن الغنوصية قد عاصرت بدايات المسيحية، وأنها قد باشرت دعوتها قبل أن تكتب الأناجيل، وطالما لم تصلنا وثائق مدونة، فإنه يصعب تحديد من بدأ الدعوة إليها. وإذا كنا،

(٦) Neil S. Fujita, A Crack in the Jar, Paulist Press, New York, Mahwah, p.186.

(٧) Ibid., p.187.

ss

مجاراة لما أخذ به كثير من الباحثين في تاريخها، نسمي سيمون أول داعية لها، فإننا نؤكد أن أية وثيقة مدونة لم تصل من سيمون هذا أو من أتباعه الذين تسمّوا باسمه. كذلك الشأن مع دوسيثيوس الذي عاش في ذات الوقت[٨]. كلا الاثنين إذا سلمنا جدلاً بصحة الروايات المنقولة عنهما، ينتسبان إلى السامريين. ودون أن ندخل في مسألة السامريين واتجاهاتهم الدينية، نذكر أنهم كانوا في غالبيتهم من الذين هجّرهم ملوك آشور وكذلك بختنصر من بعد – وأكثرهم من أهل بابل – ليحلوا محل المجموعات اليهودية التي رُحّلت إلى الجبال الميدية وإلى بابل. وكان السامريون يتكلمون لغة تختلف عن اللغة العبرية. ورغم أنهم اعتنقوا اليهودية، إلا أنهم ظلوا يحتفظون ببقايا من معتقداتهم الدينية السابقة، ولا يقرون كل ما ورد في «العهد القديم» وإنما يكتفون بالأسفار الخمسة الأولى فقط. وعلى العموم فإنهم إذا ما اعتبروا يهوداً، فإنهم من الجانب الآخر طوروا معتقداتهم الدينية بشكل مستقل وخاص بهم[٩]. لقد كانت البيئة السامرية هذه تربة مناسبة لبروز الغنوصية إذ التقت فيها تأثيرات عديدة. وسط هذه البيئة السامرية برزت، كما يقول أبيفانيوس، أربع مجموعات، كان لبعضها دور ملحوظ في تطور الاتجاهات الطائفية الخاصة في الوقت الذي سبق المسيحية أو وقت ظهورها. هذه الفرق هي: الأسينيون والصبوائيون (Sabuaeans) والكورثمانيون والدوسيثيون (Dosethians). ويجمع الباحثون على أن الفرقة الأخيرة لعبت دوراً كبيراً بين السامريين، سواء كانوا من اليهود أو من عامة السامريين[١٠].

---

(٨) إن كلاً من سيمون ودوسيثيوس، كما ينقل المؤرخون، كانا من السامريين وهناك شك كبير في ما نُسب إليهما من أعمال. فبالنسبة إلى سيمون وصف بانه كان يمارس السحر وأنه كان ذا تأثير عظيم على الناس بما كان يأتيه من خارق الأعمال، وانه كان يُحسب كإله، وان الرومان أقاموا له تمثالاً بهذا المعنى. ويقال إنه هو المعنيّ في ما ورد في (أعمال الرسل) في (العهد الجديد). بيد أن هناك من يشكك في كل هذا، استناداً إلى أن رواية (أعمال الرسل) وكذلك ما جاء به إيرناوس قد استند إلى ما كتبه عنه جسطين الشهيد، وأن رواية هذا عنه لا صحة لها. إذ أن التنقيب الأركيولوجي كشف أن التمثال الذي يشار إليه هنا لا يعود إلى سيمون، وإنما يرجع إلى الإله الروماني سابين (Semo Sancus) (انظر ميد، شذرات من إيمان منسي، ص ١٦٠). أما دوسيثيوس – والذي سنعود له في المتن – فإن كل ما ورد عنه يقارب الأسطورة، وأن المؤرخ السامري، أبو الفتح، يطلق اسم دوسيثيوس على أكثر من واحد (انظر الانسكلوبيديا اليهودية، وكذلك ميد، المصدر المشار إليه آنفاً، ص١٦٢).

(٩) G. Van Groningen, Ibid., p.135 - 141.

(١٠) Ibid., p.139.

ss

من بين هذه الفرق سنتوقف، عامدين، عند الفرقة الرابعة لعلاقتها بالموضوع الذي ندرسه. لقد سبق لنا أن تحدثنا عن الأسينيين (انظر الفصل الثالث)، وأوضحنا رأينا هناك بشأن العلاقة فيما بينهم وبين المندائيين، نفياً أو إثباتاً؛ ورغم أن الفرقة الثانية ربما تجلب الانتباه بسبب ما يوحيه تقارب الاسم مع الصابئيين، إلا أننا لا نريد أن ندخل الأمر استناداً إلى الحدس، لأننا نفتقر كلية إلى ما يوضح أمر هذه الفرقة وطبيعة أفكارها، ولأن أي شاهد تاريخي آخر لم يشر إليها من قريب أو بعيد.. . والشيء ذاته ينطبق على الفرقة الثالثة.

أما الدوسيثيون فالأمر هنا يتطلب وقفة جادة، ولذلك سنعرض كل ما يتيسر لدينا من شواهد وبينات. ويرجع هذا إلى أمرين: أولهما أن هناك ما يشبه الإجماع أن دوسيثيوس هو واحد من أتباع يوحنا المعمدان الثلاثين، كما هي الحال مع سيمون الذي أشرنا إليه، طبقاً لما ترويه المواعظ المنسوبة إلى إكليمنص الإسكندراني (المواعظ ٢، ٣، ٢٣ – ٢٤)[١١]. ثانيهما، أن تيودور بَرْ خوناي، الذي كتب عن الصابئة في نهاية القرن الثامن ذكر أن هؤلاء الصابئة يرجعون إلى دوسيثيوس. فمن هو دوسيثيوس هذا؟ ليس من الهيّن القطع بشأن هذه الشخصية، إذ هناك أكثر من واحد قد دُعي بهذا الاسم. ففي الكتاب الذي يحمل عنوان (Adversus Omnes Haeresesi) الذي يُنسب إلى ترتوليان، جاء أن دوسيثيوس هو أول من أنكر الأنبياء (يقصد أنبياء بني اسرائيل) وقد دفع هذا إلى ظهور الصدوقيين. وجيروم يعطي الشيء ذاته. وهيبوليتس يبدأ تعداده للاثنين والثلاثين من «الهراطقة» بالإشارة إلى دوسيثيوس. أما المؤرخ السامري أبو الفتح فإنه يرجع ظهور طائفة دوسيثيوس إلى الأيام التي سبقت الإسكندر الكبير. والمصادر التي ترجع إلى الأحبار اليهود فإنها تحتوي إشارات غامضة إلى دوسيثيوس وصبّوئيوس كمؤسسين لفرقتي الدوسيثيين والصبّوئيين على التوالي. وقد أشار المؤرخ اليهودي جوزيفوس إلى الطائفتين في مؤلفه (العهود القديمة)، وقال إن مذهبيهما يقومان على تقديس جبل گريزيم ورفض كتب الأنبياء في التوراة وإنكار

---

(١١) Neil S. Fujita, Ibid., p.190. Cf also: Jean Doresse, The Secret Books of Egyptian Gnostics, New York, Viking Press, 1970, p.189.

البعث، وهي كلها مما يؤمن به السامريون. وبعض المصادر تذهب إلى أن دوسيثيوس عاش بعد سيمون، فيما ترى أخرى أنه كان معلماً لسيمون. ويقول أوريجن Origènês (١٨٥ - ٢٥٣م) وهو أحد أساتذة اللاهوت الكبار في الإسكندرية، إن تلامذة دوسيثيوس يحتفظون بكتب له، وإنه كان يدعو نفسه بالمسيح وإن فرقته لم تزدهر يوماً ما، وإنها تكاد تختفي تماماً في زمانه، إذ لم يبقَ منها سوى ثلاثين شخصاً. أما المصادر الكهنية في الإسكندرية فتشير إلى وجودهم هناك وبعدد كبير وأنهم كانوا يدخلون في جدالات مع رجال الدين المسيحيين(١٢). من كل هذا السرد الطويل يظهر أنه كان هناك أكثر من شخص وفرقة بهذا الاسم، وينشأ عن هذا أنه من الصعب تحديد من تعنيه رواية تيودور بَرْ خوناي التي سبق ذكرها.

غير أن القول بوجود فرقة بهذا الاسم يبدو مؤكداً. كما يبدو مؤكداً أيضاً القول بوجود كتب تنسب إلى دوسيثيوس، كما يروي أوريجن، استناداً إلى مكتشفات مكتبة نجع حمادي. فمن المخطوطات التي عثر عليها هنا مخطوطة أعطيت رقم ٣٠ وتعرف باسم رويا دوسيثيوس، أو الألواح الثلاثة لشيت. والمخطوطة بعشر صفحات، ودون مقدمة تعرّف بمصدرها وبما يشير إلى هذه الألواح وعلاقة الرؤيا بها. وهي تتألف من ثلاث تراتيل في واحدة منها جاء:

«لنبتهج، لنبتهج، لنبتهج!
نحن رأينا، نحن رأينا، نحن رأينا
ما هو كان في البداية، ما كان حقاً
ما كان الخالد الأول، الذي لم يولد
الذين منك تولد الخالدون والأيونيون الكاملون (المتقنون)».

وينتهي الكتاب بقوله: «*هذا الكتاب هو من لدُن الأبوّة* (أي من شيت العظيم). *الابن هو الذي كتبه. باركني أيها الأب، وأنا أباركك أيها الأب*».

وفي الأدب المانوي ترد إشارة إلى كتابة تماثل «رؤيا دوسيثيوس». وطبقاً لما ورد في الكفاليون العاشر يُشار إلى «شرح الأيونيين الأربعة عشر العظام الذين يذكرهم شيتل في صلاته»(١٣). من المؤسف أن

(١٢) The Jewish Encyclopedia, Dositheus.
(١٣) Jean Doresse, The Secret Books of Egyptian Gnostics, The Viking Press, New York, 1970, pp.180 - 190.

المخطوطة لم تترجم بعد عن القبطية. ولكن جان دوريس، الذي يعود إليه الفضل في تقديم ملخصات ومعلومات عما تضمنته مخطوطات نجع حمادي يلاحظ أن المخطوطة المشار إليها تذكّر بأسلوبها بالمحاورات التي تضمنتها الكتب الهرمسية. بيد أن هذا الجزء من المخطوطة، على قصره، يذكر أيضاً بالأسلوب الذي صاغ به المندائيون تراتيلهم. تُرى هل للمندائيين علاقة حقاً بالمخطوطات، لاسيما إذا أخذنا بالحسبان تأكيدهم المستمر على علاقتهم بمصر وبهرمس وشيت إضافة إلى العلاقة التي أشير إليها هنا، وهي العلاقة بدوسيثيوس الغنوصي؟ ثم ما الذي يوحي به استخدام الكتاب المانوي اسم «شيتل» بدلاً من شيت في إشارته إلى الترتيلة التي تماثل ترتيلة رؤيا دوسيثيوس، وهي تسمية لشيت ينفرد بها المندائيون لوحدهم؟ نحن نميل إلى الاعتقاد بوجود علاقة ما تربط ما بين الغنوصيين المصريين الذين عُرفوا بالشيثيين، وهم أصحاب المكتبة التي اكتشفت في نجع حمادي، والمندائيين. وعندما نلجأ إلى مقارنة أفكار الطرفين ستتأكد لنا هذه العلاقة. أما متى وكيف بدأت هذه العلاقة، فنحن لا نقطع بشيء، ولا نملك ما يساعد في حل الإشكال سوى ما أشير إليه من قبل وهو أن الغنوصية انتقلت في عهد الإمبراطور هادريان (١١٠ – ١٣٨م) من فلسطين إلى مصر ووجود تلاميذ يحيى في كلا الموقعين.

ما هي ملامح غنوصية المندائية؟ قبل أن نجيب على هذا التساؤل سنضطر، أولاً، إلى إيراد التحفظ الذي كنا قد طرحناه من قبل في أكثر من موضع، لاسيما حين عقدنا المقارنة بين المعتقدات البابلية والمندائية، من أن الأدب المندائي، وهو غزير بحد ذاته، لا يقدم لنا صورة واحدة، محددة المعالم ومتكاملة في هذا الشأن... لكننا إذا أخذنا الأمر في عمومياته وتجاوزنا التباينات التفصيلية أحياناً سنصل إلى التصور التالي: كما هو الأمر مع الغنوصيين الآخرين، فإن المندائيين يميزون بين الخلق في العالم السماوي، عالم الأنوار، وعملية الخلق في العالم الأسفل، العالم المادي. ففي الأولى تتم سلسلة من عمليات خلق ينتج عنها تكوين من يسكن عالم السماوات الروحاني، من ملائكة مطهرين «إثري» مهمتهم تنفيذ ما يأمر به الإله الأعلى، ويرمز إليه عادة بـ«الحي». وفي الثانية تجري عمليات خلق ينتج عنها عالم مادي، يضم الأرض والكواكب والنجوم، أي يضم الكون كما نصطلح على تسميته اليوم، ومن يوجد فيه من كائنات حية وغير حية. عالم

النور، أي العالم العلوي، يتألف من ثلاثة عوالم: العليا والوسطى والسفلى «آلمي دَ نهورا إيلايا وميصايا وتيثايا»... في أقصاها يوجد الإله الأعلى، الإله الأعظم، ملك الأنوار العليّ «هيي... ملكه د نهورا، ملكه راما د نهورا، إلها ربّا راما» حيث لا يراه أحد، ولا يعرف عنه أحد سوى من يختاره هو، وفي الأدب المندائي يفهم أن لا أحد يعرفه سوى «مندا دْ هيي» أي عارف الحي. إن هذا العالم ميتافيزيقي برمته، لا يحدد له موقع أو زمان، تقطنه، كما قلنا، الكائنات الروحانية. لكنه يصور للعامة كالعالم المادي حيث الأنهار والمساكن والأشجار والهواء العليل والبهاء الذي لا حد له، ومخلوقاته تعيش حياة اجتماعية في صورة أزواج، وتسوده النزاهة والورع... «شونيا كشطا»، عالم المُثل. أما العالم الأسفل، فهو الآخر يتألف من عوالم عدة يلف أحدها الآخر، طبقات شفافة يمكن النفاذ من الواحدة إلى الأخرى، تذكر بالطبقات التي تحدث عنها فيثاغورس. من هذا التمييز بين العالمين، ومن الملابسات التراجيدية التي حدثت في عالم النور وأدت إلى تكون عالم الظلام تنطلق جملة المعتقدات الغنوصية بما فيها «تراجيديا» الإنسان ذاته.

غير أن تكون عالم الظلام وتميزه عن عالم النور لا يُشار إليه بوضوح تام. ففي الكنزا اليمين «بوثا» الثالثة (الرسالة الثالثة) يتساءل رسول مندا دْ هيي:

«*من أين هذا الظلام، من أين جاء قاطنوه؟ ... من أين جاءت الوحوش الشريرة الجبارة، التي تعيش في النار؟ من أين جاءت المياه السوداء التي تغلي وتضطرب ومن يدخل هناك يموت؟...*»

وأكثر من هذا يتساءل الرسول بما يشبه الاستغراب:

«*طالما كنت، أيها الحي، هناك*

فكيف حدث أن جاء الظلام إلى الوجود؟ كيف جاء الظلام إلى الوجود؟ كيف جاء النقص والعيب إلى الوجود؟».

لا جواب على هذا التساؤل، ولكن يُرد:

«*لا حدود للنور، ولا يعرف متى جاء إلى الوجود، ولم يكن ثمة شيء حين لم يكن النور قد وجد. ولم يكن ثمة شيء حين لم يكن الماء. الماء سابق للظلام. والإثري (الملائكة) أسبق من الظلام ومن قاطنيه. الطيبة أسبق من حقد الظلام. واللطف أسبق من مرارة عالم*

الظلام، والنار الحية أسبق من النار المدمرة لعالم الظلام».

ولكن في الكنزا اليمين، البوثا الأولى، يرد بوضع تام:

«الرب العظيم لكل الملوك. . . لم يكن هناك شيء حين لم يكن قد وُجد بعد. . .».

ويُفهم، وإن لم يكن بوضوح تام، أن هنالك علاقة بين عالم النور وعالم الظلام. فحين تضيق الأمور بـ«الروها» ملكة الظلام، في صراعها مع رُسُل عالم النور الذين هبطوا إلى الأرض للقضاء على تمردها، تصرخ شاكية وبمرارة: «يا إلهي (وتعني مانا ربّاً، الإله الأعلى)، لماذا وضعتني في هذا الموضع؟». وفي حديث لها مع هيبل زيوا بن مندا دْ هيي (عارف الحي) الذي هبط إلى العالم المادي للقضاء على تمرد قوى الظلام، يذكّرها هذا بأنها تعرف جيداً منزلتها ولا حق لها بالشكوى والتمرد. وفي «الكنزا اليمين» و«دواوين الشرح» ترد قصة هبوط هيبل زيوا لأول مرة إلى العالم المادي، عالم الظلام، وتجوّله فيه لآلاف السنين، ويلتقي في عالم الظلام، وهو يتخذ شكل شاب وسيم، بزهربيل، أخت الروها، ويخطبها من أمها «قين»، وتُزف له على نحو ما يفعل البشر. وثمرة هذا الاقتران يولد «بثاهيل» (في موضع آخر يُقال إن بثاهيل بن أباثر)، الذي يلعب دور الخالق المادي. وفي «القلستا» يُشار إلى أن «سيمات هيي»، والتي هي قرينة ياور زيوا، ملك جميع العوالم، قد جاءت من عوالم الظلام، وأن ياور زيوا، بعد أن اتخذ سيمات هيي عروساً له بادر إلى فصل الخير عن الشر.

إن هذا العرض بشأن خلق الكون والنظرة إليه يعكس نوعاً من التوفيق بين وحدانية واضحة وثنوية ملازمة أملتها التأثيرات البابلية والفارسية، وهو عامة من خصائص الغنوصيات الشرقية.

لننظر كيف نظرت الغنوصية المندائية إلى خلق الإنسان. طبقاً للميثولوجيا المندائية فإن «بثاهيل» هو الذي يخلق الأرض والعالم المادي المحيط بها والكائن الذي غدا الإنسان (انظر الفصل الثاني). ونعيد هنا بعض معتقدات المندائيين بشأن خلق الإنسان. طبقاً لما ورد في البوثة (الرسالة) الثالثة، يصنع بثاهيل الإنسان بالتعاون مع «السبعة» الأشرار، أبناء ملكة الظلام. لكن هذا الكائن لا نَفْس فيه، ولا نخاع في عظامه ولا يستطيع أن ينهض على قدميه. وفي هذا التصور تلتقي المندائية مع فرق غنوصية أخرى لاسيما أتباع ساتورينوس ومن يعرفون بأتباع الأفعى.

وتتحدث الرسالة بعدها كيف أدركت قوى الظلام أن هذا المخلوق، لن يغدو قوياً، ولن ينهض على قدميه، ولن يقبض يديه أو يضرب بهما، ولن يصرخ غاضباً أو ينتفض، ولن يقف مستقيماً حتى تداخله النار الحية، النفس التي أسبغت على بثاهيل ذاته من بيت والده. لذلك تناشده أن يستعين بقوى النور لتهبه هذه النفس. تُرى هل كان يدور في خلد واضعي الأسطورة أن يفسروا تطور الإنسان عن عالم الحيوان، ودور اليد كأداة للعمل في هذا التطور، وهل كانوا يبحثون عن أوجه التماثل والتباين بينه وبين الحيوان؟

يلجأ «بثاهيل» إلى والده، ويخبره أن كل ما صنعه كان ناجحاً سوى نظيره، أي الإنسان. فيسارع «أباثر» إلى مكان خفي ينشد النفس العظمى أو العقل الأكبر «مانا ربّا» ليمنحه النفوس المطلوبة. فيعطيه «الحي» هذه النفوس ويوصي ثلاثة من الملائكة «إثري» أن يخفوا سرها عن كل العالم، وأن لا يسمحوا لبثاهيل أن يعرف كيف داخلت النفسُ الجسدَ، وكيف شرع الدم يجري في عروقه. ويهبط «آدم كسيا»، أي آدم النوراني، أي شبيه الإنسان في عالم المُثُل، السماء. وفي رواية أخرى، أن من يتولى المهمة هو «مندا دْ هيي»، أي عارف الحي. وحين يقرر بثاهيل قذف النَّفْس في الجسد يسارع مندا دْ هيي أو آدم كسيا إلى انتشال هذه النفس من جيب بثاهيل ويقذفها هو في الجسد، فينهض آدم الإنسان على قدميه وقد داخلته الحياة وملأ النخاع عظامه. وتتحدث الأسطورة بعدها كيف صان مندا دْ هيي آدم من شرور قوى الظلام وعلمه الحكمة، وكيف بات آدم يسبح بحمد «أدكاس زيوا»، الأب الذي أوجده، وأدرك ما يحيط به ودور الأشرار في هذا العالم، وشرع يسبح بحمد ملك الأنوار الذي أسبغ عليه هذا الإدراك. وتتحدث بعدها عن إدخال العمران في الأرض لخدمة الإنسان، وإعداد الماء له، حتى إذا اكتمل حسابه، يصعد إلى حيث موقعه بجانب أبيه «أدكاس زيوا» في عالم النور ليغدو ملاكاً. ويلي هذا كيف نظرت قوى الظلام والشر إلى تطور آدم، وكيف عزمت على أن تبقيه في إسار العالم الأرضي، المادي، وتصنع له ما يغريه من ملذات ورغبات للبقاء في العالم المادي هذا. إذ ذاك تعمد قوى النور إلى خطة تزيد من نسله، فتعد له «هوّا» حواء كزوجة له وتعد له ما يحتاجه من بيت زواج وطقوس وتراتيل. وتظل قوى النور وقوى الظلام في تبار لكسب آدم وذريته، ويتولى مندا دْ هيي مهمة توجيه آدم والبشرية، في مرحلتها الأولى، نحو طريق الخلاص، ومن بين هذه تعليم آدم وأبنائه

أمور دينهم وما يتطلبه من مراسيم وتراتيل كما يفعل المعلم مع تلاميذه «شوبليه»(١٤).

يتضح من الأسطورة المندائية أن عملية التكوين والخلق تباينت في المنشأ والوسيلة بين عالم السماوات أو الأنوار، كما تدعوه كل الأنظمة الغنوصية، والعالم المادي. ففي الأولى تتابعت عملية الخلق ومصدرها كان الإله الأعلى، الحي الأول. أما في العالم المادي فعملية الخلق نشأت عن رغبة حمقاء من بثاهيل، الذي يوصف أحياناً بالأحمق. ويشار إليه أحياناً بأنه وليد تزاوج النور والظلام، إشارة إلى أن أباه من عالم النور وأمه، زهرييل، من الظلام. أي أن الخلق هنا لم يصدر عن رغبة من «الحي» أو بكلمة منه، فهو لهذا خلق ناقص، ولكن بتضرعات وتوسلات أبيه «أباثر» أو «هيبل زيوا» لدى «الحي» يُمنح آدم البشري أو الإنسان الحياة والصفات الإنسانية التي ميزته عن عالم الحيوان. على هذا النحو يجمع الإنسان بين عنصرين: مادي وروحاني، الجسد والروح (مجموعات الرغبات والغرائز الدنيوية) من جهة والنفْس (التي هي القبس النوراني الذي مُنح له من عالم النور). وسيظل الجزء الأخير من الإنسان، أي النفس، حبيسة الجسد وما ينطوي عليه من معاناة ونكد، وستظل النفس تتوق إلى التحرر من القيود التي قيدت بها والعودة إلى العالم الذي جاءت منه. الشيء الذي يثير الانتباه هنا، أن عالم النور لم يمنع عملية الخلق كلية، وإنما سعى إلى ضبطها والحيلولة دون سيطرة قوى الظلام عليها كلية. وأكثر من هذا، إن عالم النور يتقصّد رمي النَفْس، وهي القبس السماوي، في الكائن الذي تم خلقه بالتعاون مع أشرار العالم الأسفل، الروها (والتي هي بالمناسبة تشخيص للرغبات والغرائز ولذلك أخذت اسم الروها أي الروح) وأبنائها السبعة. وبهذا الشكل تحول هذا العالم إلى ميدان للصراع المستديم. . . قوى الظلام تسعى باستمرار إلى إفساد البشر، لكن عالم النور يرسل بين الحين والآخر من يعمل لإرشادهم نحو سبيل الخير. ومع ذلك فالمندائية تقصر مهمة رسول النور على إرشاد النخبة الصالحة، المندائية، أما الآخرون فلا شأن له بهم

(١٤) استندنا في ما اوردنا من نصوص هنا على ما جمعه فويرستر من نصوص عن ليدزبارسكي وبيترمان وبراندت من (الكنزا) وغيرها. وقد تولى ولسن تحرير الترجمة الانكليزية. انظر:
Werner Foerster, Gnosis, a Selection of Gnostic Texts, Oxford, Clarendon Press, 1970.

ss

لأن قوى الظلام قد أغوتهم وانتهى أمرهم وأصبحوا جزءاً من عالم الظلام ذاته.

وقد عكست العقائد المندائية روح المساومة هذه على المصير الذي انتهى إليه بثاهيل ذاته. فهو وإن لم يعد يحتفظ بمنزلته السابقة في عالم السماء، ولم تغفر له زلته كلية، إلا أنه نال التسامح وأوكلت إليه مراقبة «السبعة» الأشرار «شفيا هيّي». والمندائية ترى أن «المنفى» الذي قذف إليه الإنسان ليس عديم النفع بالمرة. فهو، وإن ظل سجناً للإنسان، إلا أنه فرصة لامتحان صبره على التحمل وقدرته على نيل العُدّة الضرورية التي تعينه على الخلاص في خاتمة المطاف. إن المندائية، شأن النظم الغنوصية الأخرى، لا تريد من المرء أن يكتفي بلعن المصير الذي انتهى إليه، وإنما ينبغي أن يتحلّى بالصبر، وأن يسلك سلوكاً قويماً نزيهاً، ويلتزم بالقواعد الدينية التي حددت له بصرامة لكي ينتهي إلى خاتمة تؤهله للإرتقاء إلى عالم النور. فحين يشكو آدم إلى «هيبل زيوا» المصير الذي انتهى إليه، كما تقول الكنزا، ينصحه هذا أن يتجنب لعن بثاهيل، خالقه، وأن عليه أن يتحمل وضعه:

«لماذا خرج بثاهيل عن موضعه، . . .
لماذا نثر البذور الشريرة؟ . . .».

فيجيء صوت هيبل زيوا العظيم، وهو يتحدث إلى «مانا» في العالم:

«إهدأ ولا تحدث صخباً يا آدم
ستحيط بك سَكينة الناس الطيبين
احترس حين تكون مريضاً أو خائفاً،
حذار أن تلعن بثاهيل
لا تلعَن الكائن السماوي بثاهيل
الكائن السماوي الذي هو من غير دنياك. . .
إنه ابن أباثر
ووالداه لم يحكما عليه بالظلام. . .
فحين يهلك العالم
وتُطوى قبةُ السماء
ولا تعود تضيء أية نجمة
وحين يحيق الهلاك بكل هذه الأعمال

ss

ستكون رستة بثاهيل (حلته البيضاء) *جاهزة...*
لبثاهيل ستكون هناك «رستة» جاهزة...
وسيُعمّد في الماء «يردنه»
وساعتها يغدو بثاهيل، وأنت أيها النفس
نيّرين في ذات المسكن
وسيُدعى ملكك يا مانا
هكذا تحدث هيبل زوا،
ومانا يثق به
وحين يكابد الاضطهاد والحقد
فإنه لن يلعن بثاهيل
وإنما يغفر له خطاياه وأخطاءه».

إن المندائية لا تنظر إلى إلهها الأعلى نظرة اليهود إلى إلههم يهوا (والمندائية تدعوه أدوناي). فالأخير يمكن التعامل معه، محادثته، مناقشته، يحمل كثيراً من الصفات التي يحملها الإنسان، فهو يحب ويكره ويحقد ويغضب ويشعر بالراحة إلى المديح والتسبيح وتتوق نفسه إلى الأضحيات... الخ. أما الإله الأعلى للمندائية فهي تجله عن الوصف... إنه يوصف مجازاً، أما طبيعته فلا تعرف بالمرة، لا من جانب الإنسان وحده، وإنما حتى من جانب ملائكته وأقرب المقربين إليه. هو وحده الذي يقرر كيف ومتى يكشف عن نفسه... إنه يوجد في مكان قصي، أقصى عوالم النور، لا يدركه أحد. وكما تقول الرسالة الأولى من «الكنزا»: «لا أحد في العوالم يعرف اسمك؛ يقف ملوك (النور) هناك ويقول كل واحد منهم للآخر: ما هو اسم النور الأعظم؟ ويقولون: لا اسم يماثل اسمه، وليس هناك من أحد يسميه باسمه، وليس هناك من أحد يمكن أن يدرك لقبه (أو طبيعته)». وحين يوصف يُصار إلى استخدام النفي: «الذي لا يُحد» و«لا يُرى ولا يُحد» و«من لا كيل ولا قياس ولا حد لنوره وجلاله» و«نور لا يداخله ظلام» و«حياة لا يداخلها موت» و«لطف هو لا يأتيه غيظ و/حقد» و«غبطة هو لا يأتيها غم وقهر»، «نسبحك تسبيحتك التي لا تحد، ونباركك ببركتك النفيسة التي لا تقدر، ونعظمك بجلالك الذي لا يقاس»، «نقدرك بعمقك الذي لا يُسبر»... وهكذا ترى المندائية فيه المطلق في كل شيء... وهكذا فهو المتغرب، المتميز في عالمه الخاص، المتسامي في كل شيء.

والغربة تطارد الإنسان أيضاً. فهو، وإن كان يعيش في محيطه المادي، ويقيم علاقات منوعة مع هذا المحيط، إلا أنه غريب تماماً عنه، ولا علاقة له بهذا المحيط. إن جسده ورغباته، هي التي تلتصق بهذا العالم، أما نفسه، أما عقله، إنسانيته، فإنها غريبة تماماً عنه. ارتباطاً بهذا فإن الأدب المندائي، شأن كل الأدب الغنوصي، مليء بالكرب والحزن والحنين إلى الماضي السحيق، والتوق إلى الخلاص من حالة السقوط التي يعاني منها. وأبهج ساعات الرضا والاطمئنان هي تلك الساعة التي يعد فيها الفرد نفسه للموت، ساعة يُغسل بالماء الحي ويُكسى بالرستة (الحُلة الدينية البيضاء) استعداداً للحظة الوفاة، وويل للذي يموت ولم يأخذ عُدته حسب المراسم والطقوس الدينية، ساعتها ينتظره مصير أسود وحسابٌ عسير لدى «أباثر»، ملك الموازين والحساب. ولذلك يتعين على ذوي الميت أن يسارعوا إلى إجراء طقوس خاصة تعينه على مواصلة رحلته نحو السماء تدعى «المسخثة». وبهذا يتحرر الإنسان من قدره الذي وقع فيه والذي دفعه إلى هذا العالم المادي «تيبل». وحين تسلك النفس المندائية سبيلها إلى عالم النور تعترضها الكواكب «السبعة» التي تكنّ لها العداء وتحول بينها وبين مواصلة مسيرتها، وتسألها:

«*بقوة من وصلتِ إلى هنا، واسم من قد نُطق عليك؟*»

فتجيب:

«*أنا أغذُّ السير بقوة الحي، واسم ملك النور «ملكا دَ نهورا» منطوق عليّ. والماء الحي أمسكه بيميني، وآخذ سبيلي بعيداً نحو النور*. . .».

وهكذا تجتاز المراحل السبع «المطراثا» التي تذكر بـ«المثرا» و«الراشنو» البابلي (راجع الفصل الثاني)، والمثرا الفارسية، حتى تصل مبتغاها، في النهاية، أي عالم النور، عالم الحق والنزاهة «مْشونيا كِشطا» الذي كله سعادة واطمئنان.

إن مشاركة «السبعة» الأشرار في خلق الإنسان إلى جانب بثاهيل تُذكّر بما تعتقد به الفرق الغنوصية الأخرى بشأن الخليقة. ففي مخطوطة «رؤيا يوحنا» التي عثر عليها ضمن المخطوطات القبطية في نجع حمادي (مصر) يُشار إلى «السبعة» الأشرار الذين خلقهم «لالدابوث» (الذي يماثل بثاهيل، والرب الإله في سفر التكوين) صنعوا إنساناً في صورة خالقهم ببطء وبصعوبة. في البدء كان هذا الإنسان يزحف على الأرض كالدودة ولا

ss

يستطيع الوقوف على قدميه[١٥]. ولكن «برونيكوس»، الأم السماوية، وضعت خدعة ضد «لالدابوث» تمكنها من الحصول على القوة التي أخذت منها، وكانت تريد بذلك أن تمرر هذه القوة إلى هذا الإنسان، كذلك تزوده بشرارة التي هي النفس. وتستطرد المخطوطة فتقول إن هذا الإنسان وقف بعدها على قدميه وعرف والده الذي هو أسمى من «لالدابوث»، وسبّح بحمده. حينئذ بادر لالدابوث، الذي أزعجه أن يعرف هذا الإنسان أن هناك من هو أسمى منه، إلى خلق قوة في شكل أفعى وبواسطتها صنع حواء.

إن الغنوصية المندائية تُغرق كثيراً في الاستعارة والرمز، ورغم أن شيوع الاستعارة ظاهرة عامة في الأنظمة الغنوصية، إلا أن المندائية تكاد تستغلق على قارئها بفعل هذه الاستعارة. ورغم أنها تماثل الأنظمة الأخرى في بعض مصطلحاتها لكنها تميّز نفسها كثيراً بالأسماء التي تُطلقها على شخوصها. فهي تطلق على الجهد الروحي اسم «الجبل». والروها، ملكة الظلام، تعني الروح أوالغرائز لغوياً، لكنها تُشخص في الأدب المندائي باسم ملكة الظلام. ويُشار إليها كزعيمة لقوى الظلام التي تنبري لمصارعة قوى النور. والواقع أن هذه الصراعات تعبير عن الصراعات التي تدور داخل الإنسان ذاته، بين ما يُحسب من القوى السماوية: عقل الإنسان وحكمته، وما يحسب من القوى الدنيوية المادية، الظلامية، ويعنون بها مجموعة الرغبات والغرائز ويرمزون لها بالروها.

ويتكرر في الأدب المندائي كثيراً ذكر «أينا» و«سندركا» ومعناهما على التوالي: عين الماء أو النبع، والنخلة. ويرد الإسمان سوية لوصف الأنثى والذكر والإشارة إلى عملية انبثاق الحياة والتوالد.

وفي دراسة دْ يهيا يتكرر كثيراً الحديث عن الصيد والصيادين واصطياد السمك والشباك... الخ، وذلك للتعبير عن السعي الذي تبذله القوى الدينية المختلفة لكسب المناصرين لمعتقداتها الدينية.

وكثيراً ما تجري الإشارة إلى المعرفة الدينية المندائية بالماء الحي، والماء الجاري، والنار الحية، والحلة النورانية. ويقال: أمسك بقضيب من

---

(١٥) Jean Doresse, Ibid., p.212.

ويذكر جاك دوريس، في الهامش رقم ١٠٣، أن مذهب ساتورنيل الغنوصي يعطي نفس المعالم، كذلك يورد من عرفوا بالنعاسين (وهم من أقدم الفرق الغنوصية) نفس التفاصيل: «الإنسان الأول كان مرمياً دون نفس ولا يملك القدرة على الحركة وكأنه تمثال».

نور أو بقضيب من الماء الحي، أي تدرّع بالمعرفة الدينية. ويشار بالمقابل كثيراً إلى النوم والخدر والنعاس والسُكر تعبيراً عن الإنغماس في ملذات الحياة الدنيوية والانصراف عما تدعو إليه تعاليم الدين. والحياة الدنيا توصف بالضوضاء التي تصك الآذان ولا تدع المرء يصغي إلى صوت «الحي»، صوت قوى النور. ووصف الناصورائيين بالكرمة، وأغصان الكروم، يرد كثيراً أيضاً. ومثلما لاحظنا في الفصل الرابع أن المندائية وصفت بفتاة يهودية تدعى «ميرياي» تعرضت كثيراً لاضطهاد اليهود لحملها على التخلي عن معتقداتها. ووصف المجموعة بميرياي أوقع بعض الباحثين في الخلط ولم ينتبهوا إلى أن الغنوصية المندائية قد لجأت إلى الرمز، كما هو شأنها دائماً، حتى أن البروفسور بركت (Burkitt)، أستاذ اللاهوت البريطاني المعروف، أجهد نفسه كثيراً للتدليل على أن المقصود بها «مريم المجدلية» وليس غيرها، متجاهلاً الجانب الرمزي في التسمية(١٦). وعلى هذا النحو استخدموا أحياناً أسماء المواقع والأنهار والحوادث والشخصيات استخداماً مجازياً. . . وكثيراً ما يستخدم الأدب المندائي، لاسيما القديم منه، رمزيةً منسية تماماً، أسماء لا تجد ما يقابلها في أية لغة كانت. وتستعيد المندائية الميثولوجيا القديمة، لاسيما البابلية، لتعيد صياغتها وتعطيها دلالاتها الخاصة حتى لتبدو وكأنها مستقلة تماماً. وتستخدم الأسطورة التوراتية استخداماً مضاداً لما أراد بها اليهود. على العموم تفتقر الأسطورة المندائية إلى التماسك، وهي في هذا لا تبتعد عن الأسلوب الذي سار عليه الغنوصيون الآخرون. لذلك، فقارئ الأدب المندائي يواجه مشاقّ كبيرة، ويخطئ القصد إذا لم يأخذ هذا الأمر في الحسبان. ويعود كثير من الاضطراب إلى تحميل المعاني الظاهرة مضامين أخرى قد لا تكشف عن دلالاتها بسهولة. هل يعود هذا إلى مجرد رغبة المؤلفين في حصر مؤلفاتهم في إطار النخبة المصطفاة «بهيرا زدقا» وتجنب فضول المتطفلين طالما لا يقصد منها التبشير بالدين من الأساس؟ لكننا حين سنتحدث عن المندائيين في دشت ميسان سنجد أنهم لجأوا إلى التبشير فعلاً. هل أريد بها مجرد احتذاء أساليب تقليدية سار عليها الغنوصيون الآخرون الذين عاصروهم؟ أو أن هذه التعمية استهدف منها

---

(١٦) F. C. Burkitt, Church and Gnosis, Cambridge, University Press, 1932, p.119.

تحاشي الاضطهاد؟ إن كل هذه البواعث واردة، وإنها، بالإضافة إلى العيوب والتحريفات التي أملتها الرواية الشفوية لقرون عديدة، والاستنساخ الرديء من بعد على أيدي نَقَلة جَهَلة باتوا لا يفقهون من أمر ما يستنسخون، قد أسهمت جميعها في انغلاق هذا الأدب واضطرابه أحياناً حتى قياساً لما ورد لدى الغنوصيين الآخرين، رغم أن السمة العامة في الغنوصية، كما قلنا، هي عدم التماسك في ما تروي من أساطير، واضطراب في الاصطلاحية. ويحسن أن ننتبه هنا إلى أن الأدب الغنوصي غير المندائي قد انقطع إثر ظهوره بوقت ليس بالبعيد، بعد أن اختفت الأنظمة الغنوصية المعنية، لذلك احتفظ بشكله الذي ظهر فيه ولم يتعرض إلى تشويه الناسخين، كما هو شأن الأدب المندائي الذي ظل النسّاخ ينقلونه جيلاً عن جيل حتى الوقت الراهن ويورثونه معايبهم.

نعود الآن إلى ما أثرناه في أول الفصل من تساؤلات، ويهمنا، في المقام الأول، أن نتبيّن علاقة غنوصية المندائية بغيرها من الأنظمة الغنوصية، وفي المقدمة منها، علاقتهم بالشيثيين الذين كشفت عن معتقداتهم وأفكارهم مخطوطات نجع حمادي التي لايزال أغلبها لم يحقق ولم يترجم عن القبطية، وما قُدم عنها لا يعدو أن يكون نُتفاً أو ملاحظات عاجلة(١٧).

يُنزل المندائيون شيت (ويدعونه هم شيتل) منزلة خاصة، ويصفه أدبهم بصفات رفيعة. وشيت هو ابن آدم، كما تقول الأساطير الدينية. وطبقاً لما جاء في «الكنزا» فإن آدم، حين بلغ من العمر ألف عام، جاءه رسول من السماء ليخبره أن أجله قد حان، وأنه سينقل إلى السماء. غير أن آدم شعر بالحزن والأسى لمفارقة العالم، فعرض أن يؤخذ ابنه شيتل بدلاً منه، لأن شيت هو «الأنسب إلى العالم الآخر، إذ لا شأن له بالنساء، ولم يهدر دماً، وأن حياته كانت نقية طوال الأعوام الثمانين التي عاشها». فعاد الرسول إلى (الحي الأعظم) ونقل إليه ما عرضه آدم. فلقي عرضه القبول. وعاد الرسول إلى شيت ليعرض عليه الأمر. ولما عرف شيت أن أباه هو الذي اقترح صعوده هو بدلاً من الأب، سارع إلى طرح ما يرتديه من لحم ودم (أي الجسد) وارتدى حلة المجد والنور، وبهذا، صار يُعد أطهر النفوس البشرية قاطبة، وفي ضوء تضحيته بنفسه وما يتحلى به من فضائل توزن النفوس

(١٧) J. Doresse, Ibid., p.252.

الأخرى عند المحاسبة في موازين «أباثر»[١٨]. وقد تحول، حسب ما يعتقد المندائيون، إلى كائن أثيري (روحاني)، وأحد الثلاثة الذين يشفعون للمندائيين.

وفي «القلستا» يظهر «شيتل» في ترتيلة دينية من تراتيل التعميد، وقد أحاط به جمعٌ من الناس عند النهر ينشدون تعميده. لكنهم، كما يلوح من الترتيلة، لا يعرفون من هم الشهود الذين سيشهدون على صحة تعميدهم:

«*هادا هو أدونيا شامس اليان هو ساهدا*»

(هذه الشمس المشرقة ستكون شاهداً علينا).

فيرفض هو مشيراً إلى أن الشمس تغرب في المساء وهي باطلة وزائلة، ومن يسجد للشمس لن ينال شيئاً. ويذكرون القمر، فيرفضه أيضاً لأنه يغيب في النهار وهو زائل. ويذكرون النار، فيقول إن النار لا تهواها نفسي، «لاهو دْ انشمات سابيا»، والنار التي تتحدثون عنها تحتاج إلى وقود باستمرار وهي باطلة وزائلة، وعابدوها لن ينالوا شيئاً «نورا دْ أمرتون ألا نورا ميبطل باطل». وتنتهي الترتيلة بالتأكيد على أن شهودهم في التعميد هم النهر الجاري، و«اليهثا» (الخبز المقدس)، و«الكشطا» (العهد الذي يأخذه المتعمد على نفسه وهو يصافح رجل الدين الذي يعمده كرمز للإيمان والإخلاص)، و«الممبوها» (الماء المقدس الذي يشربه المتعمد أثناء التعميد»، و«زدقا» (الصدقة التي يقدمها المتعمد)، و«مشكنتا» (أي بيت العبادة، مندي)[١٩]. وفي التعميد المندائي يُذكر شيتل مع هيبل وأنش كحراس للمتعمد. ويبدو أنهم كانوا يجاهرون بتسمية أنفسهم باتباع شيتل أو شيت، حتى أن المؤرخ والجغرافي الإسلامي ياقوت الحموي (١١٧٩ - ١٢٢٩م) كتب في (معجم البلدان) عن الطيب أنها واحدة من الأماكن التي سكنها شيت، ابن آدم، وأن سكان المدينة لا يكفون عن الإفصاح أنهم على دين شيت وأنهم يتكلمون الآرامية.

وكُتُب المندائيين تدعو شيت بشيتل. وشيتل في لغتهم مشتق من الجذر: شَتَل وتعني غَرَسَ أو أنبت، وقد استقتها العربية بالمعنى ذاته.

---

(١٨) E. S. Drower, The Secret Adam, Oxford, Clarendon Press, 1960, p.37.

(١٩) E. S. Drower, Ibid., p.37. Also, E. S. Drower, The Canonical Pray Book of the Mandaeans, Brill, Leiden, 1959, p.17.

والمندائيون يدعون شيتل هذا بـ«شيتل طابا» أي بالغرس الطيب أو غرس النعمة[٢٠]. ويُنظر إليه عندهم كحارس للنفوس البشرية، وكنموذج للشخصية الإنسانية المثالية، الشخصية الكاملة[٢١].

لدى الطائفة الغنوصية التي عُثر على مخطوطاتها في نجع حمادي، في مصر، يحظى شيت بتقديس كبير يدل عليه أن كثيراً من هذه المخطوطات يُشار فيها إلى أن واضعها هو شيت العظيم. لقد كان من المألوف في العهود القديمة أن تُنسب المؤلفات الدينية والأساطير إلى شخصيات أسطورية توغل في القدم لها مكانة سامية في النفوس بغية إعطاء قيمة عالية لهذه المؤلفات. إن مؤلفي هذه المخطوطات غير معروفين ولكن من الثابت أنها وُضعت وتنامت على مراحل متعاقبة[٢٢]. ويبدو أنها جاءت كتحويرات لأدب أقدم يرجع إلى ما قبل المسيحية. على العموم، فإن الغنوصيين، ومن بينهم المندائيون، يعتقدون عن قناعة صادقة أن المؤلفات التي بين أيديهم ذات أصل سماوي. وأنها كانت مدونة على ألواح محفوظة في جبال في «الشمال»، وهي جبال مقدسة، بيضاء (ويلاحظ هنا أن وصف الجبال المقدسة بالبيضاء يرد في أساطير الهند وغيرها من أساطير الشرق القديم، وربما جاء هذا الوصف من كون الجبال الشاهقة هنا مكللة بالثلوج حتى في أيام الصيف). والمخطوطات القبطية هذه تشير إلى واحد من هذه الجبال المقدسة باسم «سير» Seir، وتذكر أن نوح بنى فُلكه هناك. والمندائيون يقدسون هذا الجبل ويدعونه «سير» Syr أيضاً، ويرون فيه أقدس بقعة في العالم وهو في أقصى المعمورة كما يعتقدون، حيث تتلوه مباشرة بوابة النور (مطراثة) التي يجري فيها أول حساب لنفوس الموتى وهي في طريقها للصعود إلى السماء.

يلتقي من يدعون بالشيثيين في كثير من الأمور بالمندائيين. فكلاهما يؤمن بأن النفس قبس من الإله الأعلى، إله النور. وكلاهما يؤمن بأن النفس لدى صعودها يتعين أن تمر بسلسلة من الأبواب التي تفضي كل واحدة منها إلى الباب التي تعلوها، وفي جميعها تتعرض للحساب. وكلا الطائفتين

---

(٢٠) وقد لقب احد الشخصيات الصابئية البارزة في العهد العباسي بهذا اللقب، وهو: محمد غرس النعمة بن هلال الصابئي مؤلف كتاب (الهفوات النادرة) توفي سنة ٤٨٠ هـ).

(٢١) E. S. Drower, The Secret Adem, p.36.

(٢٢) J. Doresse, Ibid., p.253.

تطرحان صورة للخلق تقترب من بعضها كثيراً. وكلاهما يمجد الشمال ويتخذ منه قبلة، ويستدلّون عليه بالنجم القطبي. وهم يرون في هذا «الشمال» البقعة الأقرب إلى عالم النور. وفي هذه البقعة بالذات جبل مقدس يأتي منه الوحي، ومنه ينبع وينحدر الماء الحي، وبعيداً في الجنوب تقع مملكة الظلام. ويلتقي الطرفان في الصور المستخدمة للتعبير عن الأفكار. فصورة «البيت» التي يكثر ذكرها في «إنجيل توما»، (وهو أحد المخطوطات التي عُثر عليها في نجع حمادي) تعبيراً عن العالم، يتردد مقابلها كثيراً في الأدب المندائي ذكر «شكنتا»، أي البيت، وتستخدم الصورة بذات المعنى تماماً، أي التعبير عن العالم، وتقرن أحياناً بصفة توضح ما إذا كان هذا عالماً للنور أو عالماً للظلام. واستخدام صورة النسر للتعبير عن المخلّص في «الكتاب السري ليوحنا»، وهو أحد أهم المخطوطات المكتشفة لا يتكرر في أي مؤلف غنوصي أو غيره سوى في الأدب المندائي. وهو هنا يستخدم لتصوير «هيبل زيوا» حين يهبط إلى الأرض لأداء دور المخلّص[٢٣]. ويستخدم أيضاً لتصوير الملاك الروحاني الذي يصون ميرياي وأصحابها من اضطهاد اليهود وينتقم لهم بتدمير أورشليم وهيكلها، وهو الدور الذي نهض به «أنش إثرا»، الذي لعب دور «المخلّص» أيضاً.

ومخطوطات نجع حمادي تضعنا أمام علاقة أخرى تتطلب التمعن، ونعني بها علاقة المندائية بالأفكار الهرمسية. لاحظنا في نهاية الفصل الرابع، أن الصابئة يذكرون أنهم تلقوا تعاليمهم عن هرمس والذي تقابله كتب التراث الإسلامي بإدريس، وهو ذاته الذي يُطلق عليه مؤلفو التراث اليهودي والمسيحي اسم أخنوخ. إن مخطوطات نجع حمادي تقدم لنا شيئاً جديداً في هذا الباب.

فمن بين المخطوطات هذه نصوص تتضمن، كما يقول جان دوريس، تعاليم هي بين الهرمسية والغنوصية (والغنوصية في مفهوم دوريس هي فقط تلك التي تنضوي تحت خيمة المسيحية)، ويذكر في هذا الشأن «رؤيا دوسيثيوس» التي أشرنا إليها في بداية الفصل. النصوص الهرمسية التي تضمنتها المكتبة المكتشفة هي خمسة. وبين هذه النصوص وما وصلنا من

(٢٣) للإستزادة نشير إلى:
Edwin Yamauchi, Gnostic Ethics and Mandaean Origins, Cambridge, Harvard University Press, 1970, Third Chapter.

SS

الأدب الهرمسي باليونانية، وهو معروف، بعض التباينات. ولكننا سنعتمد النصوص المترجمة عن اليونانية لأنها نصوص كاملة[٢٤] أولاً، ولأن النصوص القبطية لم تترجم بعد، وجاءنا منها ملخصات قصيرة[٢٥]. وسنعود للأخيرة إذا ما انطوت على أمر ذي علاقة بما نبحثه.

الأسلوب المتبع في كتابة الرسائل الهرمسية هو الحوار بين هرمس وابنه طاط أو ثاط. فتعاليم هرمس تُعرض هنا في شكل أجوبة لتساؤلات يطرحها الابن أو يستدرجه الأب إلى طرحها. ويذكرنا هذا الأسلوب بالحوارات التي يجريها «هيبل زيوا» والتي يطرح من خلالها تعاليمه للناصورائيين. أما الآخر الذي نلحظه هنا فهو أن الحوار يجري، في الغالب، في إطار رؤيا معينة تجري لهرمس، الطرف الآخر فيها الرسول الإلهي الذي ينقل الوحي. وهو أسلوب سار عليه المندائيون أيضاً. وعلى أية حال فهو أسلوب كان شائعاً لدى الغنوصيين وغيرهم.

يظهر في الرسالة الأولى لهرمس، المعروفة باسم «بويماندر» Poi-mandres أن الله، الأب الأول للكون، هو العقل Mind الذي وجد قبل كل شيء، قبل الطبيعة الرطبة التي ظهرت من الظلام. وأن الكلمة المضيئة التي جاءت من العقل الأول هي ابن الله، أي أن ما يبصر ويسمع لدى الإنسان هو كلمة الله هذه، أما عقل الإنسان فهو الله الوالد. ولا ينفصل أحدهما عن الآخر. والحياة تتألف من اتحادهما، من العقل ومدركاته. وأن هذا العقل يوجد كحياة ونور. وبكلمة مقدسة من العقل الأول وُجد الخالق. وهذا الخالق، بصفته إلهاً للنار والروح خلق سبعة حكام، وحكمهم يُدعى القضاء والقدر. وتشير الرسالة بعدها إلى أن العقل الأول، أبو الجميع، الذي هو حياة ونور، خلق كائناً يشابهه هو الإنسان (لاحظ أن الصابئة يقولون بخلق ما يدعونه «آدم كسيا»، آدم الخفي، الذي هو نوراني ومسكنه السماء). وتشير الرسالة بعدها إلى أن الإنسان يقوم بعملية خلق موازية. فبعد أن يأخذ الإذن من الوالد، يدخل ميدان الخلق، وهنا تعينه القوى السبعة، وكلٌّ منها تعطيه نصيباً في إقليمها. فتعجب به الطبيعة فتضمه

---

(٢٤) Robert M. Grant (editor), Gnosticism, a Source Book of Heretieal Writings from the Early Christian Period, Harper and Brothers, New York.

(٢٥) Jean Doresse, Ibid.

إليها، وتتحد به، ويحب كل واحد منهما الآخر. وهكذا غدا الإنسان ذا طبيعتين مزدوجتين: فهو فان بسبب جسده. وهو خالد بسبب جوهره. وعلى هذا النحو يعاني الجوهر الخالد من الأوضاع الفانية بسبب خضوعه للقضاء والقدر. وهكذا، فبرغم أنه يتفوق على إطاره يصبح عبداً لهذا الإطار. ولكون الجسد مصدره عالم الظلام فهو معرّض للفناء، وبالتالي يصعد العلوي من الإنسان، الذي هو مكون من النور والحياة، إلى حيث النور والحياة. إن العقل الأول يسكن مع المقدسين والطيبين والطاهرين والرحومين والتُقاة، ووجوده معهم معونة لهم. وهم يدركون في الحال كل الأشياء، ويعبدون الأب بحب، ويسبحون بحمده، ويترنمون بالتراتيل التي تمجّده، ويكرسون كل حياتهم له. وقبل أن يهجروا الجسد للموت الصحيح، يزدرون بالإحساسات لأنهم يدركون أية نشاطات تتولد عنها. والعقل الأعلى يُحرس الأبواب ويوصدها بوجه الأعمال الشريرة والمخجلة ويحول دون تخيّلها، تاركاً لمن يهواها مَنْ يحفزه إلى الإيغال في أعماله والتخبط في الظلام. وصعود الإنسان إلى السماء يتم عبر سبعة مناطق في كل منطقة ينزع عنه شيئاً مما يشده إلى الأرض من إحساسات وصفات، حتى إذا اجتاز السابعة منها يكون قد تجرد من كل ما كان يكسوه على الأرض، وساعتها يدخل العالم الثامن وهو لا يملك سوى خصاله الإنسانية العالية ليلتحق بقاطنيه الذين يُسبحون بحمد الأب، والذين أصبحوا قوى تندمج في الله ذاته. ذلك هو الهدف المبارك لأولئك الذين يمتلكون المعرفة السماوية – لكي يصبحوا الله. وتنتهي الرسالة بالتأكيد على أن هرمس، بعد أن تعلم كل هذا من رؤياه، بدأ يعظ الناس إلى جمال التقوى والمعرفة المقدسة (Gnosis). وصار ينادي: «يا أيها الناس، يا أيها الذين ولدوا على الأرض، يا من وهبتم أنفسك إلى السُكر والخدر ونسيان الله، تيقظوا، وكفّوا عن فسقكم وأنقذوا أنفسكم من سحر النوم والجهل...»، فبعضهم سخر منه وبعضهم التصق به ناشداً التوجيه والإرشاد... وتنتهي الرسالة بالتسبيح بحمد الله.

ويتكرر في الرسائل الأخرى الحديث عن سجن النفس في الجسد، والحديث عن الظلام والنور المشع، وعن النعاس والخدر على الأرض، وكيف أن الإنسان بعد أن يتشرب بالمعرفة الإلهية (Gnosis) لا يعود يبدي اهتماماً للجسد ورغباته، وكيف يغدو غريباً عن العالم المادي،

ss

وباكتسابه هذه المعرفة يكون قد أعيد خلقه[٢٦]. ويُشار إلى تعميد المرء نفسه بالعقل والمشاركة بالمعرفة المقدسة، المعرفة الإلهية، Gnosis.

إن أوجه التماثل ووشيجة القربى بين المندائية والهرمسية بادية للعيان. فإذا ما أخذ المرء بالحسبان أن الهرمسية قد وضعت في الأساس لتخاطب عقول الإغريق، وأنها خلت إلى حد بعيد من الصور الأسطورية واختير في صوغها الطرائق والصيغ الاصطلاحية الهيلنستية، فيما تُوجه التعاليم المندائية إلى ذهن شرقي اعتاد أن يتعامل مع المعتقدات من خلال الميثولوجيا المشحونة بالتشخيصات والمبالغة والفانتازيا يمكننا حينئذ أن نتبين صلة القرابة بين أفكار الجماعتين، ويتضح السبب الذي يحمل المندائيين على تمجيد هرمس واعتباره من معلميهم. كذلك يتضح السبب الذي يحملهم على الإشارة إلى علاقتهم بمصر، ذلك لأن الأفكار الهرمسية قد ظهرت أولاً بين أوساط الجالية اليونانية التي كانت تقطن الإسكندرية، والتي طورت أفكارها ارتباطاً بالفلك البابلي وما داخل المعتقدات الدينية المصرية في فترة حكم البطالسة، وارتباطاً أيضاً بفلسفة فيلون الإسكندراني، الفيلسوف اليهودي الذي عاش هناك في القرن الأول. أما كيف ومتى تأثر المندائيون بها، أو الأصح الناصورائيون، طالما كنا نتحدث عن الأيام الأولى لنشأة الطائفة، فهذا ما يستعصي على التحديد في ضوء الافتقار إلى البيّنات المادية. ولكن كل ما يمكن قوله هنا إن هذه التيارات الفكرية والدينية التي نتحدث عنها كانت تجري في إطار التحولات الروحية التي شهدتها عامة المنطقة في القرن الأول الميلادي. ورغم أن المدونات الإغريقية والقبطية من الرسائل الهرمسية تعود إلى القرن الثاني والرابع الميلادي على التوالي، إلا أنها قد نُقلت عن مدونات أخرى سبقتها في الزمن[٢٧]. والمخطوطات القبطية المكتشفة في نجع حمادي، بما أدخل عليها من تحويرات وإضافات، تشير إلى هذا الأمر بوضوح. وطبقاً لما يقوله A. Festugiere بشأن الهرمسية فإن جمعية دينية هرمسية قد ازدهرت ما بين القرن الثاني قبل الميلاد حتى القرن الثاني الميلادي، وأن هذه الجمعية قد امتد تأثيرها حتى روما، وكان مؤسسها كاهناًمصرياً جمع

(٢٦) للإستزادة في فهم الهرمسية يمكن العودة إلى نصوص هذه الرسائل لدى گرانت، مصدر سابق.

(٢٧) دورريس، مصدر سابق، ص٢٧٥. ويقول دورريس إن عديداً من الرسائل الهرمسية لم تصلنا أو وصلتنا منها شذرات فقط.

بين مذهب خلق العالم من قبل «بتاح»[٢٨] كما كان يقول المصريون والرؤية الشرقية حول استعباد الإنسان وتخليصه[٢٩].

قبل أن نختتم هذا الفصل نحسب أن من الضروري أن نتوقف عند مسألة لها علاقة بما تذهب إليه التكهنات عادة ارتباطاً بالتقاء الفكر الغنوصي للمندائية بأفكار فرق غنوصية أخرى في بعض الجوانب.

إن التقاء أفكار الغنوصية عند هذه الطائفة أو تلك بأفكار طائفة أو طوائف أخرى أمر مألوف. إذ كانت هذه الفرق تقتبس، دون تردد، أية أفكار أو استعارات ترغب فيها وتتفق مع منحى فكرها من الفرق الأخرى، دون أن تكف هذه الفرق عن خلافاتها ونزاعاتها فيما بينها. لذلك نعتقد أن لا يصح أن يؤخذ التقاء الفرق مع بعضها في جانب ما دليلاً حاسماً أو حتى قوياً على انتساب الفرق إلى بعضها. لقد ظلت هذه الفرق تتفاعل وتتصارع فيما بينها، وتتفاعل وتتصارع مع تيارات المسيحية طوال قرون، وكان يجري تداول الأفكار بوسائل وطرق مختلفة، وقد كوّن هذا التفاعل والصراع بيئة عامة تأثرت بها كل الفرق والتيارات بما فيها المندائية، وإن كانت هذه قد رسمت لنفسها منذ البداية حدوداً صارمة. ولهذا يصعب رسم خطوط تطور محددة يمكن الاستدلال منها على أصل هذه الجماعة أو تلك استناداً إلى تماثل الأفكار في جانب معين. يمكن أن يصح مثل هذا القول على تلك الفرق التي يُعرف مؤسسها، كما هو الشأن مع المانوية والبَرْديصانية مثلاً، أما بالنسبة إلى الفرق التي يتعذر تحديد مؤسس لها، وتتعدد كثيراً أوجه التقاءاتها واختلافاتها مع غيرها، كما هي الحال مع الصابئة (المندائيين) فالقول هنا بنسبتها إلى هذه الجماعة الغنوصية أو تلك ليس قولاً موضوعياً، وإنما يدخل في باب الحدس والتكهن ليس غير. ونحن إن كنا أوردنا هنا أمثلة على التقاء عديد من المعتقدات والرموز والاستعارات عن أصحاب مكتبة نجع حمادي والمندائيين، فإننا نطرح احتمالاً فقط لا يكتسب حظه من الترجيح إلا بقدر ما تتواتر التماثلات وتتدعم بشواهد تاريخية أخرى. لقد ظل عديد من الباحثين يرجع المندائية إلى المانوية لتماثل كثير من أفكارهما وأساطيرهما، حتى تأكد بالبينة التاريخية، ليس استناداً إلى ما أورده ابن النديم في فهرسه وحسب،

(٢٨) يذهب ليدزبارسكي إلى القول إن المندائيين أخذوا اسم بثاهيل من بتاح المصري هذا، وان اسم بثاهيل يتألف من بثاه وإيل التي تعني الإله.

(٢٩) Drower, Secret Adem, Ibid., p.38, F. note.

وإنما إلى ما أشارت إليه بعض مخطوطات نجع حمادي أيضاً[٣٠] (سنعود إلى هذا الأمر في الفصل السادس). إن المانوية هي التي استقت كثيراً من أفكارها عن المندائية. وإذا كان الاكتفاء بمجرد التماثل في جانب من جوانب المعتقدات الروحية للفرق الغنوصية دليلاً على الانتساب يصبح من حق المرء أن يذهب إلى أن الناصورائيين المندائيين الذين وجدوا في فلسطين هم من أتباع الغنوصي المعروف ساتورنيل (Saturnitus, Saturninus) أحد ممثلي الأشكال الأولى للغنوصية وتلميذ (ميناندر) الذي كان بدوره تلميذاً لسيمون، الذي يُنسب إليه وضع أولى الأفكار الغنوصية، طبقاً للمصادر المسيحية الأولى، كما مر بنا. عاش ساتورنيل ودعا إلى أفكاره في أنطاكيا، أيام الإمبراطور الروماني هارديان. فطبقاً لما يرويه إيرناووس وكتاب المسيحية الأوائل، كان ساتورنيل يبشر بأسطورة للخلق تتماثل كثيراً مع الرواية المندائية في السماء والأرض، ويُصَوِر فيها آدم على غرار ما تصوره الرواية المندائية حتى تسعفه «شرارة» الحياة من إله السماء، وأن هذه الشرارة تعود لتصعد إلى السماء لتنضم إلى الكائنات الروحية التي تنتسب إليها[٣١]. لكن المؤرخين يذكرون إلى جانب ذلك أن تلاميذ ساتورنيل كانوا يتمسكون بالعزوبة مستندين إلى أنه كان يشدد على أن الزواج والإنجاب إنما هو شر، وفي هذا ما يختلف تماماً مع المندائية التي ترفض العزوبة.

أخيراً هل تلقحت المندائية بالفكر الغنوصي في فلسطين... أو أن بعضاً من أتباع يوحنا المعمدان نقلوه من الإسكندرية؟ وهل كان سكان ميسان، الذين كانوا على علاقات تجارية وغيرها مع الإسكندرية قد تأثروا بها؟ أو أنها، أي الغنوصية، قد وجدت بذرتها الأولى في جنوب بابل وانتقلت من بعد إلى مصر وفلسطين... كل هذه تساؤلات لن تجد حلاً حاسماً لها... ولكن إذا صح أن هجرة للناصورائيين قد تمت في أوائل القرن الأول الميلادي، كما يذهب ماكوخ، أو إلى ما قبل المسيحية كما تذهب دراور، فإن هؤلاء المهاجرين قد حملوا معهم المعتقدات الغنوصية وأضفوا عليها الطابع البابلي والتأثيرات الفارسية في ميسان، رغم أن هذه المعتقدات لم تكن غريبة على جنوب بابل كما رأينا عند الحديث عن السامريين.

(٣٠) Eric Segelberg, Masbuta, Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism, Upsala, 1958, p.184.

(٣١) J. Doresse, Ibid., p.19.

ss

الفصل السادس

الصابئة المندائيون في ميسان

العلاقة بين الصابئة المندائيين ودست ميسان علاقة خاصة تكتسب أهميتها ليس في كون هذه المنطقة ظلت تحتضنهم قرابة ألفي عام وحسب، وإنما فيها بالذات قد تقولبت أفكارهم ومعتقداتهم، واتخذت، إلى حد بعيد، الشكل الذي هي عليه الآن. وإذا كانت قد دخلت عليها تعديلات وتطويرات في القرون التالية بدوافع سنأتي عليها، لاسيما ما تم منها على يد مفكريهم في العهد العباسي، فإن هذه التعديلات أو التطويرات لم تغير كثيراً من الصورة التي اتخذتها في ميسان من قبل. فما هي ميسان هذه؟ وما هي علاقة المندائيين بها؟

لن يكون من الهيّن الحديث عن ميسان وما يرتبط بها، لاسيما حين نتناول الحديث عن بدايات المندائية فيها. الفترة التي نتحدث عنها، تؤلف، مع بعض الاستثناءات، مرحلةانحدار في تطور حضارة ما بين النهرين القديمة. لقد تسببت الحروب المتصلة طوال قرون عديدة بين الفرس الفريثيين (اليارثيين) والسلوقيين اليونانيين الذين خلفوا الإسكندر الكبير، وبين الفرس البارثيين وبعدهم الساسانيين والرومان، في اندثار كثير من قنوات الزراعة وسداد الأنهار، وبذلك تأثرت الحياة الزراعية في مناطق واسعة من بلاد الرافدين في الوسط والجنوب. ورغم أن تحسناً ما طرأ في فترات معينة من العهد السلوقي في حياة بعض المدن (بابل، أوروك، نفر)، إلا أن منزلتها عادت لتضمحل من بعد شيئاً فشيئاً حتى غدت أثراً بعد عين في القرون اللاحقة. ولكن مقابل ذلك ازدهرت مدن جديدة ومناطق جديدة

بفعل الحاجة إلى التجارة والسيطرة على طرق القوافل.

ويزيد في غموض الصورة واضطرابها التغيرات التي طرأت في ميدان التدوين. لقد شهدت تلك الفترة احتضار الخط المسماري. وكان آخر ما وصلنا منه، كما يقول الآثاري العراقي طه باقر قد دوّن في عامي ٧٤ و٧٥م في هيئة تقويم فلكي[١]. ورغم أن التدوين بالآرامية كان يتسع آنذاك، فإن كثيراً من المعاملات والوثائق كان يجري تدوينها باليونانية. وكان اهتمام المدونين ينصب،أساساً، على المصالح اليونانية. وكان المؤرخون والكتاب الآخرون الذين دونوا معلوماتهم عن الحياة العامة في البلاد يضعون مؤلفاتهم باليونانية. ورغم أن إيسيدور، المؤرخ والجغرافي الذي عاش في ميسان آنذاك، كان يعرف الآرامية ويكتب بها إلى جانب اليونانية، إلا أن آثاره قد ضاعت ولم يتخلف منها سوى ما نقله المؤرخ الروماني پليني وغيره. وقد تعرضت أسماء المدن والمواقع والشخصيات إلى التغيير والتحريف حتى بات يصعب أحياناً تحديد هوية الموقع والشخص المشار إليه. وفي هذه الفترة أيضاً جرى تحول أساسي في ميدان تقنية التدوين. فبدلاً من التدوين على الألواح الطينية والحجرية جرى التحول أكثر فأكثر إلى التدوين على الرقوق الجلدية التي كانت تتعرض للتلف عند الحفظ.

كان الإسكندر المقدوني قد عزم على أن يتخذ من بلاد ما بين النهرين مركزاً لإمبراطوريته مترامية الأطراف. لهذا الغرض شيد هنا مدناً جديدة، وكان من بينها مدينة في أقصى الجنوب، يحددها بعض الباحثين عند ملتقى نهر كارون الذي يجري في أراضي عيلام ليصب في دجلة (كان يومها يصب في الخليج مباشرة فيما يصب الفرات في الأهوار الواقعة إلى الغرب من دجلة)، بينما حددها هانسمان J. Hansman، استناداً إلى الفوتوغراف الجوي، عند تل يدعى (جبل خيبر أو خيابر) جنوب القورنة بعشرة أميال عند الضفة الشرقية لشط العرب حالياً[٢]. كان يهم الإسكندر

---

(١) طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص٩.

(٢) Edwin Yamauchi, Gnostic Ethics and Mandaean Origins, Cambridge, Harvard University Press, 1970, p.77.

ويلاحظ ياموچي، استناداً إلى هانسمان ان هذا الموقع في شكله متوازي الاضلاع وان السدة الجنوبية تساوي تماماً في اتساعها عرض الكرخة كما روى پليني السادس. وأن فحصاً لسطح التل كشف عن فخاريات تعود إلى العهد الإسلامي المبكر والساساني المتأخر ومن المحتمل الفترات الفرثية.

أن تغدو المدينة بوابته لتطوير التجارة مع الهند. وبالفعل تطورت هذه المدينة كثيراً وأدى تطورها إلى تدهور مدينة أريدو، بوابة السومريين والبابليين من قبل إلى البحر. وكان يطلق على المدينة اسم الإسكندرية - على دجلة تمييزاً لها عن الإسكندريات الأخرى. وفي عهد أنطيخوس الرابع، الإمبراطور السلوقي، أعيد بناء المدينة بعد أن تراكم عندها الطمي وأبعدها عن مجرى الماء، ودمرها الفيضان في عام ١٦٦ ق.م. وأصبحت تدعى هذه المرة باسم سباسينو - الكرخة (Spasinou - Charax) نسبة إلى هيسباوسين (Hyspaosenes) ذي الأصل البختياري الذي صار يحكم الكرخة ومنطقة ميسان التي تحيط بها والذي بات يلقب بالملك[٣]. ومن ذلك الحين أصبحت دويلة تتمتع بالاستقلال الذاتي، وفي فترات معينة أصبحت هذه الدويلة بفضل توازنات القوى بين القوى الرئيسية آنذاك - اليونانيين والرومان من جانب والفرس البارثيين من جانب آخر - والحاجة إليها

---

(٣) طبقاً لبعض المصادر فإن اسم المدينة أصبح بعد إعادة بنائها (أنطاكيا على دجلة) نسبة إلى أنطيخوس الرابع. ويبدو أن التباين في التسمية يرجع إلى أن المدينة كانت تسمى باسم الإمبراطور السلوقي أنطيخوس الرابع طبقاً للمصادر اليونانية والرومانية، وباسم ملك الدويلة طبقاً للمصادر المحلية.

راجع: Sheldon Arthur Nodelman, A Preliminary History of Characene, Berytus, Volume XIII, 1959-60, Ejnar Munksgaard, Copenhagen.

راجع ايضاً: A. R. Bellinger, Hespaosines of Charax, Yale Classical Studies, 1942, pp.51 - 67.

والكرخ، لغةً، كلمة نبطية وتعني جمع الماء إلى موضع. ويذكر ابن عبد الحق البغدادي المتوفى في سنة ٧٣٩هـ أن كورتين (مدينتين) كانتا في المنطقة بهذا الاسم، إحداهما باسم كرخ خوزستان، وأكثرهم يدعوها بـ(الكَرْخة) والاخرى في سواد العراق وهي كرخ ميسان وتدعى ايضاً استراباد (ابن عبد الحق البغدادي، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، دار المعرفة، بيروت، ١٩٥٥). ولكن نودلمان يذكر، استناداً إلى نودلكه، ان أردشير، مؤسس السلالة الساسانية، بعد أن استولى على الدولة العيلامية زحف نحو دولة ميسان في عام ٢٢٢م واسقط حكمها المستقل وقتل آخر ملوكها ابنركاوس الثالث (ابنكاي الثالث) واحتل الكرخة ودعاها استراباد - اردشير (Ibid., p.119). ويبدو ان البغدادي التبس عليه الامر فحسب المدينة الواحدة مدينتين. ونذكر هنا، ان اسم الكرخة ظل يطلق حتى العصر الحاضر على نهر يأخذ مياهه من مرتفعات دسفول في إيران ويصبها في هور الحويزة قرب مدينة العمارة. ويلوح لنا أن بلدة (الطيب) التي سيرد ذكرها مراراً كانت تقع على هذا النهر، غير انه بدّل مجراه ليصب في نهر كارون. ويعطي نودلمان تفسيراً لاسم الكرخة، فيقول إن كرخ في الآرامية تعني المدينة المسورة، وقد حملت هذا الاسم بعد أن اعيد بناؤها في عهد انطيخوس وبنيت لها مصدات عالية لتصونها من الفيضان (Ibid., p.91). والملاحظ أن الكتب المندائية لا تذكرها بالاسم. فكتابهم (حرّان كويتا) يذكر ان بابا بَرْ كودا عُيّن حاكماً على دجلة العظيم عند مصب نهر أولاي (كارون).

كمركز تجاري ومالي، مستقلة تماماً ويعرف حكامها بالملوك.

لقد نمت المدينة كثيراً، وازدهرت فيها التجارة والصيرفة. وكانت المركز الوحيد في الشرق الذي يجري فيه التداول التجاري بأي عملة كانت، وتحول العملات إلى بعضها بحرية. وغدت نقطة الالتقاء الأساسية في العلاقات التجارية بين الهند والشرق الأقصى وإمبراطوريات الشرق الأدنى والبحر المتوسط، وقد ضمن لها موقعها التجاري هذا حرص الدول المتصارعة على الاحتفاظ باستقلالها. واتسع نفوذها ليشمل منطقة واسعة امتدت أحياناً لتشمل كل الأراضي والأهوار المحصورة بين نهر كارون ونهر الكرخة ودجلة شرقاً حتى مدينة أفاميا (يبدو أنها كانت تقع عند موقع الكوت الحالية) ونهر الغراف (وكان يُعرف باسم سلاّس)، ونهر الفرات والأهوار التي يصب فيها. وقد عرفت هذه المنطقة باسم ميشان[٤]، في الأدب الكلاسيكي (انظر الخريطة). وعُرفت في كتب التراث الإسلامي باسم ميسان أو دست ميسان. ويقول نودلمان إن كل المحاولات التي بذلت لإيجاد ما يقارب أو يماثل هذه التسمية قد فشلت. وربما جاء اسمها من المندائيــة وتألفت من جزأين: مي وتعني بالمندائيــة مــاء، وشــان وتعني القصيّ أو البهيّ، فتصبح المياه القصية أو البهية، إشارة إلى وجودها في أقصى الجنوب أو إشارة إلى وفرة مياهها.

وكانت للكرخة، عدا عن علاقاتها التجارية مع الهند، علاقات تجارية مماثلة مع مصر. لقد كانت السفن المصرية أيام حكم آخر البطالسة تبحر بمحاذاة سواحل الجزيرة العربية ومن هنا نحو الهند. وكان بعضها قبل إبحاره إلى الهند أو عودته من هناك يتجه نحو الكرخة ليتاجر بما يحمل من البضائع أو ليبتاع منها. وإلى جانب هذا التبادل التجاري كان يجري تبادل مواز في الأفكار والمعتقدات الدينية. وقد أشار إلى هذا الجغرافي والمؤرخ المعروف في الأدب اليوناني (إبسيدور) الذي كان هو ذاته كما أشرنا سابقاً من مواليد الكرخة وعاش فيها في القرن الأول الميلادي[٥].

وكانت الكرخة ترتبط بطرق برية مع كل من بطرا وتدمر وبلاد فارس.

---

(٤) وتدعى بالمندائية والسريانية مَيْشان وبالعبرية ميشين والفارسية ميشيون والعربية ميسان.

(٥) وضع إيسيدور مؤلفاً تحدث فيه عن العلاقات والطرق التجارية للدولة البارثية، ووضع مؤلفاً آخر أعطى فيه وصفاً عاماً للعالم آنذاك وصلت شذرات منه عبر پليني وغيره (Nodelman, p.107).

لقد لعب الأنباط دوراً مهماً في تجارة المدينة، وبنوا لهم مركزاً مقابلاً للكرخة على الضفة الثانية لنهر دجلة نما ليصبح مدينة عرفت باسم فرات (ربما في الموقع الذي أصبح يعرف في العهد الإسلامي باسم الأبُلّة). وبعد انهيار دولة الأنباط في بطرا (البتراء) في نهاية القرن الأول الميلادي، نما دور تدمر وكذلك الحضر، في التجارة مع الكرخة. وقد عمدت دولة تدمر إلى تحصين المدن الواقعة على نهر الفرات، مثل ديورا يوربس (قرب الرقة في أعالي الفرات) وعانه (عانات) وهيت، للهيمنة على خط التجارة الممتد مع نهر الفرات من الكرخة وفرات حتى أنطاكيا والأناضول. كذلك عمل التدمريون على تأشير الطرق وحفر الآبار وبناء محطات الاستراحة[٦]. ويفهم من الآثار التي عثر عليها في تدمر أن العلاقات ما بين تدمر والكرخة كانت متصلة. كذلك كانت العلاقات ما بين الكرخة وواحة تيماء وبطرا فمصر متواصلة أيضاً.

لقد احتفظت ميسان باستقلالها القائم على توازنات القوى والمصالح الاقتصادية للأطراف المختلفة قرابة ثلاثة قرون. وكان ملوكها يميلون تارة إلى جانب السلوقيين والرومان، وتارة أخرى إلى جانب الفرس البارثيين، وكانت ميولهم تلك تنعكس في شكل النقود التي كانوا يسكّونها. فمنذ عهد أتمبياس ملكا الثاني، الذي حكم الدولة في مطلع العهد الميلادي (١٧/ ١٦ ق.م – ٨/ ٩م) بدأت النقود التي تُسك في الكرخة تحمل أسماء ملوكها منقوشة، أحياناً، بالأبجدية الآرامية أو المندائية. كما كان هؤلاء الملوك يظهرون بلحىً طويلة أسوة بالبابليين والمندائيين على خلاف سابقيهم الذين كانوا حليقي اللحى على غرار اليونانيين.

منذ القرن الأول الميلادي بدأت ميسان تفقد أهميتها التاريخية للضعف الذي دبّ على الموقع التجاري للكرخة. فالفرس، بدافع المنافسة مع الرومان وحلفائهم التدمريين للهيمنة على طرق التجارة الرئيسية آنذاك، شرعوا يبحثون عن طرق خاصة بهم لنقل بضائع الشرق الأقصى، لاسيما الحرير. والتقت رغبة الفرس هذه برغبة الصين في التحول عن الطريق الذي يربطها بالجانب الغربي من العالم القديم عبر الهند إلى طريق آخر يؤمن لها التجارة مباشرة مع الرومان وشرقي البحر المتوسط. وقد وصل لهذا الغرض إلى ميسان (تياو – تشه كما كانوا يدعونها في الصين) مبعوث عن

(٦) Ibid., p.111.

إمبراطور الهان في عام ٩٧م، ولكن كانت هذه هي الرحلة الأولى والأخيرة لمبعوث صيني إلى ميسان(٧). غير أن هيمنة الفرس على ميسان لم تتم حتى بداية القرن الثالث.

لا نعرف كثيراً عن سكان ميسان وأحوالهم الاجتماعية. فباستثناء التجارة والتعامل المالي، فإن النشاطات الاقتصادية الأخرى لم تظفر بشيء ذي بال من اهتمام المؤرخين. فنحن لا نعلم عن الزراعة سوى زراعة النخيل بكثافة ونقل زراعة الرز عن الهند. ويمكننا أن نفترض انصراف أعداد كبيرة من السكان إلى صيد السمك والطيور لوفرة المساحات المائية في المنطقة. ولابد أن تكون صناعة القوارب في مثل هذه البيئة حرفة شائعة تجذب إليها بعض الناس. ومن يقرأ كتاب (دراشة دْ يهيا) المندائي يلمس أن صيد السمك وتجارة السمك يجذب إليه كثيراً من سكان ميسان.

هل كان هناك نوع من التخصص السكاني حسب التقسيمات الدينية يتماشى وهذه النشاطات الاقتصادية؟ من الصعب أن يقطع المرء بشيء هنا. كل ما نعرفه أن اليهود انصرفوا إلى ميدان المال والصيرفة، وأن الأنباط مارسوا الزراعة إلى جانب التجارة، ومنها جاء اسمهم(٨). أما عن المندائيين، فلا نملك ما يوضح شيئاً محدداً.

وليس لدينا، أيضاً، ما يعين في تحديد التوزيع الإثني للسكان بشكل واضح. فلغة التخاطب الشائعة بين السكان كانت الآرامية. كان يتكلمها البابليون (ويعرفون بالكلدانيين أيضاً) والنبط والمندائيون واليهود ويتأثر بها حتى الفرس. والدين لم يتحول حتى ذلك الحين إلى حاجز أو مصدّة لحماية الجماعة الإثنية الواحدة. فلقد كان بين الآراميين الوثنيون والمسيحيون واليهود والمندائيون، والمانويون من بعد. والانتقال من دين إلى آخر داخل الجماعة الإثنية الواحدة كان يحمل معه تأثيراته الدينية الخاصة(٩). كان سكان الدولة في الغالب من الآراميين والبابليين وغالبية هؤلاء تقطن القرى. وقد ظل البابليون يتميزون عن غيرهم في ذلك

---

(٧) المصدر السابق، ص١٠٦ و١٠٨. وكذلك: هادي العلوي، من تاريخ العلاقة بين الحضارتين الصينية والإسلامية، مجلة المدى، دمشق، العدد الأول، ١٩٩٣.

(٨) النبط لغةً استخراج الماء من باطن الأرض واستزراع الأرض. ويبدو هنا أن النبط قد انبثقوا من بين الآراميين المحليين إلى جانب من جاءها من الغرب بدافع المصالح التجارية.

(٩) Michael G. Morony, Iraq After The Muslim Conquest, Princeton University Press, Princeton, Newjersy, p.277.

الحين[١٠] وإلى قرون تالية. وكما فعل الإسكندر في المدن الأخرى التي أنشأها، أسكن في الكرخة جالية يونانية ألغت لفترة طويلة الفئة الحاكمة في ميسان. وحتى بعد أن انتقل الحكم إلى السلالة البختيارية، ظلت هذه الفئة اليونانية ذات نفوذ بحكم علاقات الكرخة التجارية مع السلوقيين والرومان من بعد. واجتذبت النشاطات التجارية والمالية في الكرخة أعداداً من اليهود، سواء كانوا ممن تخلف عن العودة إلى فلسطين بعد احتلال كورش لبابل، أو ممن اعتنق اليهودية من الآراميين. ويبدو أن اليهود كانوا ينتشرون في البقاع الأخرى من ميسان كما يستدل على ذلك من قبر عزرا (العزير) إلى الشمال من القورنة. وقد ظلوا يقطنون في بعض قصبات المنطقة حتى منتصف القرن الراهن[١١]. وقد لعب النبط أو الأنباط دوراً ملحوظاً في حياة الكرخة وإلى شمالها. فقد كانوا يهيمنون على طرق القوافل التي تنقل البضائع من ميناء الكرخة إلى سوريا وآسيا الصغرى عبر واحة تيماء فبطرا ومن هناك إلى سوريا أو مصر. ولكي يعززوا موقعهم التنافسي بنوا مدينة على نهر دجلة، كما قلنا، أطلقوا عليها اسم فرات. وعندما احتلها أردشير الساساني بدل اسمها ودعاها (بهمان أردشير). وقد أصبح اسم النبط يطلق على كل فلاحي أرض السواد. وكانوا يتكلمون اللغة الآرامية، وبعد الفتح الإسلامي صاروا يتحدثون بلغة عربية ركيكة. ورغم أنهم اعتنقوا الإسلام من بعد، إلا أنهم ظلوا يتمسكون بتقاليدهم السابقة للإسلام[١٢]. وقد أسكن الساسانيون مجاميع من الهنود المعروفين باسم (الزط) في منطقة البطائح حاملين إليها معهم تربية الجاموس وزراعة الرز وتأثيراتهم الفكرية والدينية. أخيراً، فإن احتلال الفرس البارثيين والساسانيين، من

---

(١٠) George Rowlinson, The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World, Volume III, London, John Murray, 1862, p.224.

(١١) قدر عدد اليهود في العراق في مطلع القرن الخامس الميلادي بحوالي نصف مليون نسمة، كان غالبيتهم من الآراميين الذي اعتنقوا هم او آباؤهم اليهودية في بلاد ما بين النهرين. وكانت أعداد كبيرة منهم تمارس الزراعة في وسط العراق وفي واسط، واستوطن كثير منهم حول قناة تعرف باسم نهر ملكا الذي يأخذ مياهه من الفرات ليصبها في دجلة. ومنذ القرن السادس أخذوا يتحوّلون نحو المسيحية.
Alfred Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah, Partone, Fredman Publishing Co., Mechigen, 1972.

(١٢) حسين مروّة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الثاني، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥، ص١٩.

بعد، لميسان زاد من التأثير الفارسي فيها، رغم أن هذا التأثير لم يكن جديداً على المنطقة أصلاً.

لا نملك ما يشير إلى عدد المندائيين وإلى دورهم في حياة الدولة الاقتصادية والاجتماعية، كما قلنا، لكننا نستشف مما ورد في كتابهم (حرّان كويتا)، أنهم كانوا جماعة كبيرة. وأن في الأيام الأولى من وجودهم في بلاد ما بين النهرين وليس في ميسان وحدها، كان هناك أربعمئة مشكينا (أي مندي، وهو المعبد المندائي)[١٣].

الأمر الوحيد الذي نملكه هو شيوع استخدام لغتهم وأبجديتهم في ميسان حتى أن أسماء بعض ملوكها ظهرت منقوشة بهذه الأبجدية على النقود المتداولة فيها، وهو أمر لا يمكن الاستهانة بقيمته. فتبنّي الأبجدية بهذا المستوى يدلل على شيوع استخدامها من جانب وعلى نفوذهم في الحياة الفكرية فيها. والأمر الآخر الذي يدلل على وزنهم الاجتماعي هو انفرادهم بلهجة خاصة من الآرامية فرضت نفسها على المنطقة. صحيح أن الآرامية التي استخدموها، والتي دونت بها كتبهم الدينية تعود في أصلها إلى ما عُرف باللهجة الشرقية للآرامية، أي لهجة إديسا (أو الرها كما دعاها كتاب التراث الإسلامي وأورفه حالياً)، إلا أن لغتهم اتخذت مع الزمن طابعاً خاصاً بها ميّزها عن لهجة إديسا. وقد شاعت لهجتهم هذه في جنوب ووسط ما بين النهرين حتى أن التلمود البابلي، أحد أهم كتب التراث اليهودي الذي وضع في القرن الخامس أو السادس الميلادي قد تأثر كثيراً بهذه اللهجة.

متى ظهرت الأبجدية المندائية؟ ولماذا ظهرت؟ وكيف اتخذت شكلها المعروف؟ تساؤلات أثارت جدلاً طويلاً بين الباحثين المختصين سنتوقف عندها ملياً، لأنها - كما سنرى - ذات أهمية بالغة في تحديد ظهور المندائية. ولدينا هنا ثلاث ملاحظات أولية في هذا الشأن. أولاً: إن هذه الأبجدية قد ابتُكرت لتسد ضروراتهم وحدهم. فباستثناء النقود المسكوكة لم يُعثر إلى الآن على أية نصوص طويلة قد دونت بها من جانب جماعة أخرى أو أناس آخرين يمكن أن تُنسب لهم استناداً إلى ذلك. فيما دونوا هم بها أدباً كبيراً مما يؤكد أنهم هم الذين ابتكروها. ثانياً: باستثناء النقود

(١٣) E. S. Drower, Haran Gowaita, Citta del Vaticano, 1953, p.10.
وللمقارنة هنا نذكر أن لدى الصابئة في منتصف القرن الحالي كان هناك ثلاثة معابد دينية فقط.

والأواني الفخارية المكتوبة عليها طلاسم سحرية، فإنه لم يصلنا أي نص قد دوّن بهذه الأبجدية لأغراض غير دينية. مما يوضح طبيعة الغرض الذي دفع إلى ابتكار هذه الأبجدية. ثالثاً: إن التدوين، كما هو معروف، كان يتأخر في العهود القديمة عن زمن ظهور الأفكار ونضجها. فإذا ما سلمنا بأن ابتكار الأبجدية جاء لتدوين المعتقدات وصونها من التغيير والتحريف نصل حينئذ إلى أن المعتقدات المندائية قد ظهرت ونضجت واتخذت طابعها المسلم به ثم جاءت الأبجدية لتدونها وتضعها تحت تصرف المجموعات للاسترشاد بها. والمثال المسيحي يعطينا فاصلاً في الزمن يناهز القرن بين التاريخ الذي تحدده الأناجيل لظهور المسيحية وتدوين هذه الأناجيل. أما بالنسبة إلى اليهودية فالفاصل هنا يزيد كثيراً جداً.

ظلت اللغة الآرامية سائدة طوال قرون عديدة في منطقة الشرق الأدنى. وكذا الحال مع أبجديتها التي تفرعت عن الفينيقية منذ القرن الثامن قبل الميلاد. وحين اتسعت الإمبراطورية الآشورية اتخذت من اللغة الآرامية وأبجديتها الأداة الرسمية في التعامل مع الأقوام التي أخضعوها إلى إمبراطوريتهم. وسار على نفس المنوال من بعدهم الكلدانيون والفارسيون. وكان تبنّيها رسمياً من جانب هذه الإمبراطوريات سبباً في التقيد بشكل رسمي وحيد في كل بلدان المنطقة يحول دون بروز التأثيرات المحلية فيها. ولكن منذ الاحتلال الإغريقي وفرض اللغة والأبجدية الإغريقية في التعامل الحكومي انزاح السد الذي يحول دون ظهور التيارات المختلفة في تطور الآرامية وأبجديتها طبقاً لخصائص كل بلد. في المرحلة الأولى، والتي تمتد من الاحتلال الإغريقي حتى القرن الأول وربما الثاني للميلاد كانت اللهجات والأبجديات الآرامية تتطور في مسارها المحلي الخاص دون أن تنزع عنها كلية آثار الشكل الرسمي السابق للآرامية. لكنها في المرحلة التالية اتجهت نحو التمايز الواضح. ففي اللغة ظهرت الآرامية الشرقية مُمثلة بالسريانية والآرامية اليهودية البابلية والمندائية. وبموازاتها ظهرت الآرامية الغربية ممثلة بالآرامية اليهودية الفلسطينية والآرامية المسيحية – الفلسطينية والآرامية السامرية.

أما الأبجديات الآرامية التي تطورت على هذا النحو فيمكن تصنيفها في مجموعتين: المجموعة الشرقية وتضم: السريانية والمندائية والتدمرية وأبجدية الحضر والأبجدية الارمازية (جورجيا) وأبجدية نيسا

(تركمانستان) وربما الأبجدية العيلامية (؟). بينما ضمت المجموعة الغربية كلاً من: الأبجدية العبرية والأبجدية النبطية (التي تفرعت عنها الأبجدية العربية). في إطار هذا التصنيف يلاحظ أن أربعاً من هذه اللغات فقط كانت لها أبجديتها الخاصة: العبرية والنبطية والمندائية والسريانية[١٤].

وصلتنا الأبجدية المندائية من خلال قنوات مختلفة: أقدمها ما نُقش على نقود مسكوكة في الكرخة (ميسان)، ومنقوشة على رُقىً أو عُوَذ (حروز كما تدعى بالعامية العراقية أيضاً أو قماهي كما تسمى بالمندائية) من الرصاص، ومخطوطة على أوان فخارية، وأخيراً مخطوطة على الورق[١٥] في الكتب الدينية المندائية. وبّاستثناء الكتب الدينية المحفوظة لدى المندائيين أو لدى بعض المتاحف والمكتبات في أوروبا وأمريكا والمتحف العراقي – وأقدمها استنسخ في القرن السادس عشر من مخطوطات أقدم لم يعثر عليها إلى الآن، ولا يثير تحديداً استنساخها على هذا النحو خلافاً بين الباحثين – فإن تحديد تاريخ الأخريات أثار جدلاً لم يحسم تماماً، ولأهمية تحديد التاريخ هنا سنعمد إلى عرض الآراء المختصة المختلفة في هذا الشأن.

نبدأ أولاً بنقود الكرخة. لقد عثر على بعض هذه النقود في أطلال (ديورا يوربس) قرب الرقة في أعالي الفرات، وكذلك في الحفريات التي أجريت في أطلال تلّو في جنوب العراق، عثر على مجموعة كبيرة منها، فضية وبرونزية. وقد غدت هذه النقود التي يعود أقدمها إلى منتصف القرن الثاني قبل الميلاد موضع بحث من جانب عديد من الباحثين. ومن خلالها ومن خلال ما دوّنه المؤرخون الرومان وفي مقدمتهم پليني الأكبر (القرن الأولى الميلادي) أمكن تتبع الملوك الذين تعاقبوا على حكم دولة ميسان، والعلاقات التي أقاموها مع القوى المجاورة لهم. لقد كانت هذه النقود تُسكّ في الكرخة ذاتها، وهي تحمل إلى جانب صور الملوك أسماءهم، لكنها لا تحمل تواريخ محددة أحياناً. غير أن مقابلتها بنقود الدول المجاورة وبالعودة إلى المصادر

(١٤) Joseph Naveh, Early History of the Alphabet, Leiden, Brill, 1982, p.125/ 126.

(١٥) وعلى خلاف ما تروي السيدة دراور، في كتابها المندائيون في العراق وإيران (الترجمة العربية ص٦٨)، فإن النصوص الدينية كتبت على الرقوق ايضاً (وإن لم يصلنا منها شيء). انظر كتابهم حران كويتا، مصدر سابق، ص١٤.

SS

اليونانية والرومانية والمصادر الشرقية أمكن تحديد تواريخ مقاربة لحكم هؤلاء الملوك الذين بلغ عددهم ثلاثة وعشرين توالوا على الحكم منذ قرابة ١٦٥ ق.م حتى حوالي ٢١٠م. ومنذ حكم ترياوس الثاني (٩٠ - ٨٩ ق.م) أصبحت تظهر على نقود الكرخة صور الملوك باللحى وأسماؤهم منقوشة بالآرامية تارة، ومنقوشة باليونانية والملوك حليقي اللحى تارة أخرى. ورغم أن نودلمان، وهو المصدر الأساس الذي استقينا منه معلوماتنا هذه، يلاحظ - استناداً إلى نودلكه عالم اللغات السامية - أن سكان ميسان يتحدثون «بلهجة تختلف عن تلك التي يجري التخاطب بها في أعالي ما بين النهرين، ويستخدمون أحرفاً خاصة بهم: كلاهما، أي اللهجة والأبجدية، باقية إلى حد ما في كتابات المندائيين في العراق المعاصر»[١٦]، إلا أننا لا نميل إلى اعتبار الأبجدية المستخدمة في السنين الأولى مندائية. ومنذ حكم أتمبياز الثاني (١٧ / ١٦ ق.م - ٨ / ٩م) وحتى نهاية حكم ملوك الكرخة أصبحت الأبجدية المستخدمة في النقود آرامية بشكل ثابت وجرى التخلي عن النقود الفضية. ولكن أية آرامية هذه؟ وأين تلتقي بالمندائية؟ من المؤسف أن نودلمان لا يلتفت إلى هذا الجانب. بيد أن ياموچي، أحد المختصين بالمندائية، يلاحظ أن النقود التي تحمل أحرفاً تماثل الحروف المندائية تعود إلى القرنين الثاني والثالث الميلاديين. ويشير إلى أن أربعة منها تحمل اسم (أبنگاي ملكا) وأن هذا حكم ما بين ١٥٠ و٢٢٤م كما يقول ليدزبارسكي[١٧].
إن نودلمان يورد في دراسته أن ثلاثة ملوك من ميسان حملوا اسم أبنرگاوس (Abinergaos) أو أبـنگاي ('Ib'ing'i)[١٨] الأول حكم ما بين ٢٢ / ٢٣ وحوالي ٣٦م، وحكم الثاني حوالي ١٦٥ - ١٨٠م. أما الثالث فكان آخر ملوك الكرخة وحكم ما بين ٢١٠ - ٢٢٢م، غير أنه لم يخلّف وراءه نقوداً معروفة وقتل أثناء دفاعه عن الكرخة ضد أردشير الساساني[١٩] من جانب آخر، فإن أول هؤلاء الثلاثة نقش اسمه بالإغريقية[٢٠]. يتضح من هذا

(١٦) Nodelman, Ibid., p.84.

(١٧) Edwin M. Yamauchi, Gnostic Ethics and Mandaean Origins, Cambridge, Harvard University Press, London: Oxford University Press, 1970, p.6.

(١٨) Nodelman, Ibid., p.117.

(١٩) Ibid., p.119.

(٢٠) ورد اسم هذا مرة بشكل (Abinerglos) ومرة بشكل (Adinerglos) واطلق =

أن الذي نقش اسمه بالمندائية هو ابنـكاي الثـاني، والذي حكم ما بين حـوالي ١٦٥ و١٨٠م. ويبدو أن ليدزبارسكي كان يجهل وجود أكثر من ملك بهذا الاسم فخلط ما بين تاريخ حكم الثاني والثالث وحدده بـ ١٥٠ – ٢٢٤م.

لننظر الآن في موضوعة العُوَذ. في نهاية القرن الماضي نشر ليدزبارسكي أنه حصل على عُوَذ رصاص مدونة عليها بالمندائية نصوص طلسمية عُثر عليها في منطقة الأهوار الشرقية في العمارة (ميسان)، وقد أرجعها إلى القرن الرابع الميلادي. غير أن ليدزبارسكي عاد في أواخر أيام حياته وقال في بحث نُشر له بعد وفاته «إن السنة ٤٠٠ هي بالأحرى جد متأخرة بدلاً من أن تكون جد متقدمة». وتلاه الباحث المختص المعروف ماكوخ فأعلن أنه حصل على عُوَذ من الرصاص بالمندائية من المنطقة ذاتها يعود أقدمها إلى النصف الأول من القرن الثالث[٢١].

أما الأواني الفخارية ذات الكتابات المندائية فقد عُثر عليها في عدد من المواقع. فقد نشر بوگنون في عام ١٨٩٢ أنه حصل على إناء فخاري مدوّن عليه بالمندائية نص سحري عُثر عليه في بسمايه جنوب نفر. ثم عاد ذاته بعد سنوات إلى نشر نصوص أخرى عُثر عليها في (خويبر) على نهر الفرات شمال المسيّب. وفي مطلع هذا القرن نشر ليدزبارسكي نصوصاً أخرى. وتلاه آخرون في نشر نصوص مماثلة وجدت في كيش، وفي إيران مقابل شيخ سعد، وفي همدان. ويضم متحف بغداد ٣٩ إناءاً فخارياً وقارورة مدون عليها بالمندائية. وآخر ما نشر جاء على يد ياموچي عام ١٩٧٠. وعلى العموم فقد تراوحت تقديرات الباحثين لتواريخ تدوين هذه النصوص ما بين ٦٠٠ و٧٠٠م. ولعل في اتساع خريطة هذه الأواني ما يشير إلى انتشار المندائيين في بقاع عديدة من العراق آنذاك.

وقد عُثر في جنوب غربي إيران (تانغ – إي سارڤاك، تانغ إي بوتان [شمبار]، هونغ إي كمالڤاند، بارد إي ناشنده) على صخور محفور عليها عبارات بأبجدية تشابه في معظم حروفها الأبجدية المندائية أرجعت إلى

= عليه المؤرخ اليهودي جوزيفوس اسم (Abinnerigos) ويلاحظ نودلمان ان اسم الملك هذا هو (عبد نركال) وهو اسم شائع ومنذ زمن طويل، وجرياً على عادة اهل ميسان في حذف اللام الاخيرةَ من اسم الإله نركال – كما يستدل على ذلك من تسمية المندائيين لهذا الإله باسم نيرك، حذف اللام من اسمه واصبح ابـ نكاي ('Ib'ing'i).

(٢١) R. Macuch, The Origins of the Mandaeans and their Script, The Journal of Semitic Studies, Volume 16, No.2 Autumn 1971.

تواريخ مختلفة، وهناك اتفاق على إرجاع الصخور التي عُثر عليها في الموقعين الأولين إلى القرنين الثاني والثالث، وبعد أن عثر كذلك على نقود عيلامية منقوش عليها بذات الأبجدية أرجعت إلى القرن الثاني للميلاد، ثار جدل حاد بين المختصين بشأن علاقة هذه الأبجدية بالأبجدية المندائية. وقد دخل، من بعد، عامل آخر، بعد أن عُثر في إيران على نصوص فارسية مخطوطة على الرقائق مدونة بالبهلوية، ولوحظ أنها هي الأخرى تشابه الأبجدية المندائية. دار الجدل حول ثلاثة محاور:

١- الزمن الذي دونت فيه هذه الأبجديات؛

٢- هل تطورت العيلامية عن المندائية أو العكس؛

٣- ممن اشتقت هذه الأبجديات؟

إن الجدل حول الأبجدية المندائية ليس حديث العهد. فمنذ أن نشر ثيفنو عام ١٦٦٣ نصاً مندائياً جذبت الأبجدية المندائية انتباه الباحثين. وتتابعت الإشارات لها من بعد. وعمد الفيلسوف الفرنسي ديدرو إلى نشرها في دائرة المعارف التي كان يشرف على إعدادها قبل الثورة الفرنسية. وقد جذب الانتباه بوجه خاص التشابه بين بعض حروف المندائية وحروف الأبجدية السريانية المعروفة باسم (سترانجيلو)[٢٢]. والمعروف أن ألفباء سترانجيلو قد ظهرت إثر انقسام الكنيسة السريانية[٢٣] في القرن الخامس. وكان معظم الباحثين في القرنين الثامن والتاسع عشر يرى أن الألفباء الأخيرة تطورت عن المندائية. لكن هذا الأمر لم يعد يحظى باهتمام الباحثين اليوم، إذ انصرف البحث في الوقت الراهن إلى تحديد الأصل الذي تطورت عنه المندائية، وما إذا تفرعت عنها أبجديات أخرى، وبالتحديد العيلامية والبهلوية.

في عام ١٩٧٠ نشر نيڤيه (Joseph Naveh) بحثاً عن أصل الأبجدية المندائية كما هي واردة في كتبهم الدينية (أي في شكلها المتطور ذي الحروف المتصلة)، وقارنها بالأبجدية العيلامية كما هي محفورة على الصخور التي عُثر عليها في تانغ إي سارڤاك، وتانغ إي بوتان (شمبار)،

---

(٢٢) Svend AAge Pallis, Essay on Mandaean Bibliography 1560 - 1930, Philo Amsterdam, 1930, p.20.

(٢٣) Joseph Naveh, Early History of the Alphabet, the Hebrew University, Jerusalem, Leiden, Brill, 1982, p.147.

وكما هي منقوشة على قطعة نقود، وخرج باستنتاجه الذي ظل يتمسك به حتى في كتابه الذي نشره عن التاريخ المبكر للأبجدية عام ١٩٨٢ (انظر الهامش رقم ٢٣)، وملخصه أن الحروف المندائية هي تطور مباشر عن العيلامية. ولكي يدلل على هذا دخل في مقارنة تفصيلية حول كل حرف من الحروف واتجاهات الخطوط فيه وانحناءاته. . . الخ. كذلك عقد مقارنة بين الأبجدية المندائية والنبطية وخرج باستنتاج ينفي فيه تطور الأولى عن الثانية. وفي خاتمة بحثه[٢٤] انتهى بشكل قاطع إلى أن المقاييس التي تعتمد شكل الحروف لا تؤيد كلاً من نظرية الأصل الغربي للمندائيين أو وجودهم في ميسان في القرن الثاني الميلادي.

بعد أشهر من ذلك نشر كوكسن (P. W. Coxon) بحثاً حول أبجدية المندائيين وأصولهم أشار فيه إلى أن الباحث الألماني البروفسور ألتهايم، استناداً إلى فقرة لدى ايشوداد (من أهالي مرو) في التعليق السرياني على سفر التكوين، توصل إلى أن الأبجدية البهلوية هي آرامية شرقية في أصلها وتطورها، وأنها ذات صلة وثيقة بشكل خاص، بالمندائية، إن لم تكن تطابقها تماماً. تقول الفقرة التي استند إليها ألتهايم:

«يقول الناس إن موسى هو أول من ابتكر الأحرف العبرية وكتب الشريعة بها، وكذلك اخترع سليمان أحرف اللغات الأخرى وأفشى سرها إلى غير اليهود من أجل أن يمجدوه. (اخترع) أولاً (الأحرف) السريانية التي أعطاها إلى حيرام في مدينة صور والآخرين. أما بالنسبة إلى اللغة الفارسية، فإن رجلاً من ميسان يدعى نيبو[٢٥]، ادّعى أمام ملوك اشور في نينوى أنه هو الذي ابتكرها. فهو بعد أن تعلم اللغتين العبرية والسريانية ابتكر الأداة الفارسية وهي الأصعب، لأن المرء يفكر ويكتب بلغة وأبجدية ميسان وفي ذات الوقت يقرأ بالفارسية. لقد ابتكر هذه لئلا يتبجح الفرس بعد لأي من الزمن بأن «أبجديتهم» كانت هي الاختراع، ويغدو عمله لا نفع فيه».

ويعلق ألتهايم على هذه بقوله: «إن ما يزعمه نيبو من أنه يعرف

(٢٤) Joseph Naveh, The Origin of the Mandaic Script, Bulletin of American School of Oriental Research, No.198, April 1970.

(٢٥) جدير بالانتباه هنا أن المندائيين يعتبرون الكتابة هي من تأثير الكوكب انبو (عطارد) وينطقونه أنوو. ونيبو كما لاحظنا في الفصل الثاني هو الذي طور الكتابة في البانثيون البابلي. والتقاليد المندائية ترى أن نيبو هو الناسخ أو الكاتب أو الخطاط الحكيم «نبو سابرا هكيما».

السريانية غير وارد لأن السريانية لم تكتب في ميسان كما نعرف من نقود الكرخة، وإنما قصد بزعمه أن يرفع من شأنه كرجل واسع الاطلاع وقادر على ابتكار نظام للكتابة يقوم على التدوين بلغة لتفهم منها لغة أخرى، أو كما يضعها التعليق المذكور على سفر التكوين «التفكير والكتابة بالميسانية والقراءة بالفارسية في ذات الوقت». ويستطرد ألتهايم بقوله «إن لغة ميسان هي اللغة المندائية، وإن نقود الكرخة التي سُكّت في القرن الثالث قبل سقوط دولة ميسان على يد أردشير مؤسس الدولة الساسانية في عام ٢٢٤ تكشف بوضوح مطابقة هذه الحروف للأبجدية المندائية، وإننا، كما نعرف من برخوناي أن المندائيين في بداية القرن الثالث كانوا جزءاً من سكان عاصمة دشت ميشان، ولابد أن تكون هذه الأبجدية قد ابتكرت في الفترة ما بين ٢٠٨ و٢٢٤م، أي قبل اندحار آخر الملوك اليارثيين، وأن الساسانيين تبنوا هذا الابتكار لإعلاء شأن حكمهم»[٢٦].

إلا أن كوكسن يرد على ألتهايم: «إنه حتى لو ثبت أن الحروف على نقود الكرخة تماثل الحروف المندائية، فهذا لا يعني أننا توصلنا إلى دليل يؤكد وجود المندائيين في جنوب ما بين النهرين في تلك الفترة المبكرة: القرن الثاني للميلاد، وأن لغتهم وأبجديتهم كانت قيد الاستخدام تماماً»... ويخلص إلى الاستنتاج أن كل ما يستطاع القول هنا إن لغة ميسان هي آرامية، وإن اللغة التي كان يجري التحدث بها وأبجدية الكتابة ذات علاقة وثيقة بالسريانية و(أو) بالمندائية. أما بشأن المصدر الذي استقت منه المندائية فهو ليس، كما يؤكد ماكوخ، النبطية، وإنما من مصدر آخر، ربما يكون الحروف العيلامية، رغم كون الأخيرة ذات علاقة بالنبطية[٢٧].

بعد بضع سنوات من ذلك يدخل البروفسور الهنغاري يانوش هارماتا الجدل، ويقول إن أقدم النصوص العيلامية، وهو المحفور على صخور برد إي ناشنده يعود إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد، دون أن يسند قوله بحجة أو دليل موثوق ويخلص إلى أنه «إذا كان بين الخطين علاقة ما على الإطلاق فإن ذلك لا يمكن تصوره إلا بافتراض أن الخطوط العيلامية والمندائية والنبطية تعود إلى أصل واحد مشترك، أو أن المندائيين اقتبسوا

---

(٢٦) P. W. Coxon, Script Analysis and Mandaean Origins, Journal of Semitic Studies, Volume XV, January to December 1970.

(٢٧) Ibid.

الخط العيلامي»[٢٨].

لننظر في الحجج المضادة التي يسوقها رودلف ماكوخ والذي يؤكد أن الأبجدية المندائية هي الأصل وليست العيلامية. لقد ظل البروفسور ماكوخ يدافع باستمرار عن فكرة الأصل الغربي للمندائيين وهجرتهم إبّان حكم الملك البارثي أرتبانوس الثالث في مطلع القرن الأول الميلادي إلى جنوب ما بين النهرين، وهو يرى أنهم جاؤوا بأبجديتهم من الغرب التي استقوها من الأبجدية النبطية.

لقد أثارت أفكاره جدلاً واسعاً. وإثر رد نيڤيه وكوكسن عليه بادر إلى نشر بحث في مجلة الدراسات السامية في خريف ١٩٧١ لاحظ فيه أن الباحثين المذكورين حين يعقدان المقارنة بين الأبجدية المندائية ونظيرتيها العيلامية وتلك التي تظهر على نقود الكرخة يركزان على الفوارق الصغيرة ولا يعيران الانتباه الرئيسي إلى التماثل الأساسي بينها. وهما في بحثهما عن الفوارق لا يأخذان في الحسبان طبيعة الشيء الذي يكتب عليه وأداة الكتابة ولا أسلوب الكتابة من حيث هي حروف متصلة أو منفصلة. فالسهولة التي تكتب بها النصوص بالحبر على الورق وبالتالي مطاوعة الحروف واستداراتها ليد الكاتب بالحبر تقابلها صعوبة في النقش على الرصاص. وهذا بدوره يبدو هيّناً بالقياس إلى الحفر على الصخر. فاستدارات الحروف وتوجيه الخط إلى هذا الاتجاه أو ذاك واستقامة الخطوط تغدو عسيرة على من يحفر بالصخر. ولذلك إذا ما وجدت تباينات فإنما مرجعها هذه الأمور وما تمليه من ضرورات في تغييرات الأشكال. كما أن الحروف المتصلة أو المنفصلة تفرض اختلافات خاصة. ويسوق ماكوخ دليلاً مادياً على كون العيلامية قد أخذت من المندائية بالواقعة التالية:

في النقش رقم (٣) المحفور على الصخر في تانغ إي سارڤاك، والذي يعود تاريخه إلى العهد البارثي، حُشرت في النص عبارة زرادشتية يرجع

---

(٢٨) Hormata Janos: Elymais Történetéhez, Studia Antiqua, XXXI.I, pp.25 - 39

والمؤلف مدين للكاتب المندائي ثائر حنا صالح لتنبيهه إلى بحث الأكاديمي هارماتا، وترجمته مقاطع من البحث عن الهنغارية. وهو يلاحظ ان كلمة (ناطر) التي ترد في السطر الثاني من النص، مأخوذة، كما يقول هارماتا ذاته، عن الجذر المندائي نَطَر اي حَرَس، وهي مستخدمة إلى الآن في العامية العراقية (ص٢٨ من البحث).

تاريخها إلى القرن الرابع أو الخامس. وتقول العبارة (انحنى أمام يازدان وعبدَهُ). الذي يجلب النظر بقوة هنا: أن العبارة قد نُقشت بالأبجدية المندائية المتطورة. ويستنتج ماكوخ من ذلك أن الذي نقشها كان من المسلّم لديه أن النص الذي يدسّ فيه عبارته إنما هو منقوش بالمندائية. ولا ضير لديه أن يضيف عبارته بالمندائية المتطورة طالما كان النص منقوشاً بذات الأبجدية أصلاً. وبعد أن يناقش الوقائع التاريخية التي ترتبط بتدوين كتاب الطقوس الدينية وما توحي به التذييلات وأسبقية المندائية على المانوية يخلص إلى القول بأن لا مناص من التسليم بأن الأبجدية المندائية ترجع إلى القرن الثاني إن لم تكن قبل ذلك(٢٩).

لنتمعن في الحجج التي سيقت لترجيح هذا الرأي أو ذاك. لا ريب أن الحروف المستخدمة في نقود الكرخة تمثل في مسار التطور مرحلة تسبق تلك التي استخدمت في تدوين النصوص السحرية في العُوَذ الرصاصية والأواني الفخارية والتي بلغت شكلها الناضج في المخطوطات الدينية. وهي، أي حروف النقود، تمثل حلقة، ربما تكون الأولى، وربما سبقتها محاولات أخرى لا نملك عنها دليلاً مادياً في سلسلة تطور هذه الأبجدية، ولكنها، على أية حال، لن تكون العيلامية للأسباب التالية:

إن الأدلة المادية المكتشفة للعيلامية معاصرة للمندائية المنقوشة على نقود الكرخة. وليست هناك للعيلامية جذور أخرى أسبق، والقول بأن نص برد إي نشانده يرجع إلى القرن الأول السابق للميلاد لا تسنده أية حجة موثوقة. أما البهلوية فهي تتخلف عن مندائية نقود الكرخة أصلاً. إن الإيرانيين، كما يقول نيڤيه ذاته كانوا يتحدثون بلغتهم الخاصة، إلا أنهم كتبوها إما باليونانية أو بالآرامية، ولم يبتكروا أبجدية خاصة بهم حتى تبنوا من بعد الأبجدية العربية بعد الفتح الإسلامي. والأبجدية البهلوية بعد هذا لا تحتوي إلا على ثلاثة عشر حرفاً(٣٠).

يبدو أن نيڤيه يشعر بانه لا يقدم دليلاً مادياً على سبق العيلامية. فبعد أن يتابع تطور الأبجدية الآرامية طبقاً للخصائص المحلية في الغرب والشرق يخلص إلى القول إنه طالما حملت الأبجديات في الشرق ملامح

(٢٩) R. Macuch, The Origins of the Mandaeans and their Script, Journal of Semitic Studies, Vol.16, Number 2, Autumn 1971.

(٣٠) Naveh, Early History of the Alphabet, p.130 - 131.

ss

مشتركة عديدة فليس أمامنا سوى افتراضين: إما أن تكون قد وجدت أبجدية آرامية شرقية تطورت عنها مختلف الأبجديات الآرامية الشرقية، وإما أن تكون التقاربات فيما بينها قد نشأت عن العلاقات الحضارية الوثيقة بين الأقوام الساكنة هنا. ولا نستطيع أن نقترب من حل هذه المعضلة إلا باكتشاف أدلة أخرى مادية، لاسيما المواد المنقوشة بالحروف. ولكي يتحلل من عبء القول بأسبقية المندائية ينتهي إلى أن الأبجدية الآرامية تطورت في ثلاثة فروع: الفرع السرياني – التدمري في شمال سوريا وأعالي الفرات، وفرع شمال ما بين النهرين وأعالي دجلة ويتمثل أساساً بأبجدية الحضر، وفرع جنوب ما بين النهرين الذي تنتمي إليه الأبجدية المندائية[٣١]. (لاحظ تأكيداتنا للأوصاف التي يعطيها لكل فرع). إذن فالمندائية تنتمي إلى فرع لم يُقدَم عنه دليل حتى الآن!.

لكن نيڤيه يعود ليؤكد أن الحروف العيلامية أسبق ودليله في هذا كون الحروف العيلامية منفصلة عن بعضها، رغم كونها تنطوي على ميل أولي للاتصال، بينما الحروف المندائية يتكامل فيها الاتصال. ولكنه يتناسى أنه يقارن بين أبجدية انتهت عند أول مراحل تطورها وأخرى نضجت بعد مراحل، ويتجاهل أيضاً كون الأبجدية في نقود الكرخة هي مرحلة أسبق في تطور المندائية وكانت غير متصلة. إنه يلوي الحجة ليّاً ليخرج بأن العيلامية هي الأسبق. إن نيڤيه، وكوكسن أيضاً، يقيمان رفضهما لتفرع العيلامية عن المندائية على حجة واحدة هي أن المندائيين لم يكونوا يعيشون في ميسان في القرن الثاني وحتى الثالث دون أن يقدما دليلاً مادياً واحداً على هذا الزعم، فيما يؤكد وجود المندائيين هناك أيضاً وقتئذ شواهد تاريخية أخرى لا علاقة لها بالأبجدية كما سنرى.

أما كوكسن فيرفض ما أورده ألتهايم بشأن دلالة الأسطورة التي يوردها ايشوداد التي أشرنا إليها بشأن تأثير المندائية على البهلوية بحجة وجود نقوش بارثية آرامية على نقود يرجعها إلى القرن الأول الميلادي، واستناداً أيضاً إلى الخطوط البارثية المكتشفة في سَربول زهاب والتي يرجعها هو إلى القرن الأول السابق للميلاد. لكن كوكسن لا يسائل نفسه التساؤل المشروع التالي: إذا كان البارثيون قد ابتكروا أو طوروا أو استعاروا مثل هذه الأبجدية التي يرجعها إلى ما قبل الميلاد فلماذا لم

(٣١) Ibid., p.132.

يواصلوا الكتابة بها أو يطوروها إلى أبجدية خاصة طوال القرنين أو الثلاثة التالية حتى تغدو أبجدية قومية للفرس؟ إن ماكوخ محق في رفضه إرجاع مخطوطة (سَربول زهاب) إلى ما قبل العهد الساساني، وإلى تلك الفترة المبكرة لمجرد أن كلمة واحدة إيرانية وأسماء إيرانية وردت في سياق آرامي، ذلك لأن اللغة الآرامية عهد ذاك كانت تحتوي كثيراً من الكلمات والأسماء الإيرانية أو ذات الأصل الإيراني حتى قبل العهد الساساني.

أمر آخر لم يلتفت إليه نيقيه، في رأينا، وهو الفروقات الناشئة في النصوص الناجمة عن طرائق الناسخين الخاصة في الكتابة. نحن نتعامل هنا مع نصوص مخطوطة باليد وليس مع حروف قياسية، طباعية. فمن المألوف أن تظهر تباينات بقدر ما بين ناسخ وآخر في استدارات الخطوط واتجاهاتها، وليس من النادر أن تعترض سبيل المترجمين للنصوص المندائية القديمة صعوبات في تمييز الحروف. وكثيراً ما يجري الخلط بين الدال (ࡃ) والراء (ࡓ) وحتى الباء (ࡁ)، وبين الكاف (ࡊ) والنون (ࡍ).

ماكوخ، من جانبه يرفض أي تصور أن يكون المندائيون قد طوروا أبجديتهم الخاصة في ميسان ذاتها. ولتأكيد نظريته في الأصل الغربي للمندائية، يصر على أن الناصورائيين الذين هاجروا إلى ميسان حملوا معهم أبجديتهم التي طوروها عن النبطية. إن إصرار ماكوخ هذا لم يعززه أي دليل مادي. وقد لاحظ كورت رودلف (Kurt Rudolph) وهيننغ (W. B. Henning) هذا ونادى كلاهما بأن المندائيين طوروا أبجديتهم في جنوب ما بين النهرين[٣٢]. فكما لاحظنا من قبل أن الأنباط لعبوا دوراً كبيراً في حياة ميسان، وكانوا حلقة الوصل التي ربطت المدينة بسوريا وبمصر براً. ولابد أن يكونوا قد مارسوا تأثيرهم في الجوانب الأخرى من حياة الدولة ولم يقتصروا على التجارة وحدها. ولعب التدمريون، من جانبهم، دورهم في ربط المدينة بالغرب. لذلك ليس من المستبعد أن يكون المندائيون قد تأثروا بكلا القومين في ميسان ذاتها وليس في فلسطين. والإصرار على القول بأنهم جاؤوا بها من الغرب، وأن هجرتهم لابد وأن تكون قد تمت قبل تاريخ سك نقود الكرخة بالمندائية، ليست حجة قاطعة أو

(٣٢) Kurt Rodolph, Problems of History of the Development of the Mandaean Religion, a Contribution to the "Origins of Gnosticism" held in Messina (April 13 - 18, 1966).

قوية في صالح من ينادي بهذا الرأي. فما الذي يمنع أن تكون الهجرة قد تمت في القرن الأول، وحتى في بدايته، أيام حكم أرتبانوس الثالث، وطوروا في ميسان من بعد هذه الأبجدية لتأخذ سبيلها إلى النقود؟

أشرنا إلى أن الشواهد التاريخية الأخرى تؤكد وجودهم المبكر في ميسان. فما هي هذه الشواهد؟ لقد ظل عدد من الباحثين يرفض القول بوجودهم المبكر في ميسان لمجرد أن بعض كتبهم قد دوّن في فترة متأخرة (قُبيل وبعد الفتح الإسلامي). إن حجة التدوين المتأخر، عدا عن كونها غير سليمة كلية، فإنها ليست بالحجة القوية. إن العبريين، على سبيل المثال، لم يدونوا كتبهم إلا بعد قرابة ألف عام عن وجودهم في فلسطين، فهل ينفي هذا التدوين المتأخر وجودهم السابق؟ إن تدوين الكتب واحد من النشاطات الاجتماعية وليس كل النشاطات. ومع ذلك فلننظر في مسألة التدوين ذاتها.

قلنا قبلاً، إن الأبجدية المندائية قد ابتكرت، كما يبدو، لغرض واحد هو صيانة معتقداتهم من الضياع أو التشوية وربما للتحرز من اضطهادات الآخرين الذين لا يروق لهم بعض ما فيها، ودليلنا في ذلك أنه لم يصلنا أي نص مدون بها سوى النصوص الدينية والتعاويذ وأضرابها. وإذا عدنا إلى التسلسل الزمني للأدلة المادية المتيسرة سنجد أن المخطوطات الدينية تأتي متأخرة عن غيرها. ولا يعقل، بالطبع، أن يلجأ قوم إلى ابتكار وتطوير أبجدية لهم لمجرد كتابة العُوَذ والطلاسم، إذ لا أهمية اجتماعية كبيرة لمثل هذا النشاط رغم أنه كان أكبر قيمة مما هو عليه اليوم في الأوساط الشعبية. ولا يمكن، أيضاً، أن تأخذ هذه الحروف سبيلها إلى النقود إذا لم تكن معروفة لدى الناس. نخلص من هذا إلى أن مرحلة التدوين الأولى سبقت المرحلة التي تعارف عليها الباحثون. إن أقدم المخطوطات التي يُحتفظ بها الآن يرجع إلى القرن السادس عشر، أي أنها تتأخر بألف عام عن فترة التدوين التي يصر عليها المتشككون، فلماذا لا يكون هناك ما هو أقدم منها ببضعة قرون أخرى إذا كان هنالك ما يؤكد ذلك؟ فلننظر بما يخلفه لنا الناسخون من تذييلات.

لقد اعتاد الناسخون أن يضيفوا في آخر النص الذي ينقلونه تذييلاً (Colophon) يضمّنونه أسماءهم الدينية (وتدعى بالمندائية الملواشة – ويستنبط الاسم من القيمة العددية للشهر واليوم والساعة التي يولد فيها

ss

الإنسان حسب قائمة من الأسماء يحتفظون بها) والأسماء الدينية للذين تعاقبوا على استنساخ النص. ويجيز التقليد للناسخ أن يدوّن فيه ما يراه مناسباً للطائفة من الأحداث العامة. ويضمّن الناسخ تذييله أيضاً تحذير من يعقبونه من التحريف أوالتشويه أو الحذف ويذكرهم بأن قصاصاً كبيراً من السماء سينتظرهم إذا ما أقدموا على ذلك. وقد يمتد التذييل كثيراً[٣٣]. إن دراسة هذه التذييلات تنطوي على أهمية عملية في تحديد الفترة التي دونت فيها النصوص. ورغم أن بعض الباحثين يتحفظ على إيلائها أهمية كبيرة في تحديد تاريخ تدوين النص بدقة[٣٤]، إلا أنه ليس هناك من سبب يدعو إلى الشك في كون المدوّن الأول الذي يرد اسمه في آخر التذييل هو شخصية تاريخية وليس أسطورية. إن دور بعض هؤلاء الذين تولوا نسخ الكتب لم ينحصر باستنساخ النصوص فقط، وإنما كانوا يؤدون دور المحقق لهذه النصوص؛ كذلك كانوا المرجع الديني الذي يقرر صحة استخدام هذا النص أو ذاك. وكانوا هم ذاتهم من رجال الدين البارزين.

من بين هؤلاء يستوقف النظر أربعة هم: رومي بَرْ قيامت، بيان هيبل وأبوه برخ ياور، وإشكنده الذي عُرفت باسمه مدينة الطيب فسُميت مدينة إشكنده، وأخيرهم وهو الأكثر أهمية بالنسبة لنا زازاي إد گوزتا بَر نطّار. عاش الإثنان الأولان في الأعوام الأولى للحكم الإسلامي. ففي واحدة من الكراريس الثمانية لكتاب الطقوس المعروف باسم (قلستا) تنتهي سلسلة تذييل الناسخين بواحد من هؤلاء الأربعة وهو رومي أو روميا بَر قيامت. ويضمن هذا تذييله القول التالي:

«كتبتُ هذا الديوان في مدينة الطيب في السنوات التي ذهب فيها أنش بَر دنقا وبصحبته رؤساء القوم في السنوات التي كان يتقدم فيها العرب. . .»[٣٥] ونحن نعرف من كتاب حرّان گويتا أن أنش بر دنقا، وكان يشغل أعلى المراكز الدينية عند المندائيين، قد ذهب وبصحبته مجموعة من وجهاء المندائيين إلى قائد الجيش الإسلامي وأوضح له طبيعة دينهم وعرض عليهم كتابهم الديني (الكنزا) لكي يضمن لقومه التسامح الذي

---

(٣٣) لم تترجم السيدة دراور جميع هذه التذييلات، للأسف، في الكتب التي نشرتها لئلا تبعث الملل لدى القارئ.

(٣٤) K. Rudolph, Ibid., p.225.

(٣٥) E. S. Drower, The Canonical Prayerbook of the Mandaeans, Leiden, Brill, 1959, p.71.

ss

خص به القرآن أهل الكتاب، وقد تم له ذلك. من هذا يتضح أن روميا بر قيامت كان يستنسخ ديوانه في الأيام الأولى للفتح الإسلامي للعراق.

لكن التذييل ذاته يورد سلسلة أخرى من الناسخين الذين تعاقبوا على استنساخ الديوان ذاته قبل روميا بر قيامت. فيذكر أن «روميا بر قيامت ويحيا (ربما يكون هذا مساعده) استنسخاه من ديوان سام بر أنش يحيا، وسام استنسخه من ديوان بهرام بر برخ ألاها (...) وأنش استنسخه من ديوان قيام بر شارت، وقيام استنسخه من قويمه بر برخ الاها، وهذا استنسخه من شكنده بر ياسمن، وشكنده استنسخه من ديوان زازاي إد كوزتا بر هوّا، وزازاي إد كوزتا استنسخه من ديوان الحي الأول...».

ويقول روميا بعد هذا «من اليوم الذي جاء فيه هذا الكتاب من زازاي إد كوزتا بر هوا، إلى الآن، أي إلى السنة التي استنسخ فيه هذا الكتاب (...) هناك ٣٦٨ عاماً»[٣٦]. فإذا ما تذكرنا أن معركة القادسية التي انتصر فيها الجيش الإسلامي بقيادة سعد بن أبي وقاص على الفرس قد وقعت في سنة ٦٣٥م، فإن زازاي إد كوزتا يكون قد استنسخ الكتاب حوالي ٢٧٠م. وفي التذييل الذي يُختتم به كتاب آخر هو ديوان (تعميد هيبل زيوا) وردت سلسلة أخرى يصفهم التذييل بالناسخين تمتد قبل زازاي هذا. فيقول: «... وهي النسخة التي استنسخها زازاي من والده مندا إد هيي، وإن مندا إد هيي استنسخها من شيشلام ربّا، وهذا استنسخها عن والده شاق ربّا وبدوره أخذها هذا عن أيار ربّا، وتتواصل السلسلة حتى الإله الأعلى الذي ابتدعه من عقله...» والأسماء هذه هي كلها لكائنات روحية سماوية في الدين المندائي... ولكن هل في هذه دلالة معينة إلى أن هناك تدويناً تعاقب قبل عهد زازاي إد كوزتا؟ على أية حال، إن القطع هنا استناداً إلى هذه الشهادة التاريخية وحدها يدخلنا في باب التكهنات. ولكن، إذا كانت هذه السلسلة السابقة لزازاي هي شخصيات سماوية وليست بشرية، فإن التذييل المرفق بكتاب كنزا ربّا (اليسار) (وفيه جمعت التراتيل التي تتعلق بوصف صعود نفس الميت إلى السماء وما يعترض سبيلها من صعاب وكيفية تذليلها، وهو من أخطر كتبهم وأقدمها)، يورد قائمة بأسماء اخرين من البشر يسبقون زازاي إد كوزتا. ولذلك فنحن نرجح أن عملية التدوين والاستنساخ قد سبقت القرن الثالث.

(٣٦) Ibid.

الشاهد التاريخي الثاني الذي يدلل على وجودهم المبكر يأتي هذه المرة من المقارنة مع ظهور ماني والمانوية. لقد ظل عديد من الباحثين يرفض الالتفات إلى ما أورده ابن النديم في هذا الأمر لمجرد أنه لم يتحدث عن المندائيين بالاسم وإنما أسماهم بالمغتسلة وبصابة البطائح، وحين يعترض هؤلاء الباحثين التماثل الكبير بين بعض أفكار المانوية والمندائية يميلون إلى تفسير الأمر بأن المندائية هي التي استقت من المانوية، وفي أفضل الأحوال يعزون هذا التماثل إلى كون الاثنتين قد استقيتا بعض أفكارهما وأساطيرهما من التراث البابلي المشترك(٣٧).

يقول ابن النديم في الفهرست، إن أبا ماني، وكان يدعى فتّق، قد انضم إلى من يعرفون بالمغتسلة في نواحي دست ميسان واعتنق مذهبهم وكانت امرأته حاملاً بماني فولد بينهم، وإن ماني عاش بينهم حتى الرابعة والعشرين من عمره، وحينئذ خرج على دين هذه الجماعة وشرع يدعو إلى مذهبه الخاص(٣٨).

ولد ماني في دست ميسان في ربيع ٢١٦م، وظل فيها حتى عام ٢٤٠م حين شرع يبشر بدينه في فارس. لم تسمّ المصادر التي تحدثت عن ماني الجماعة التي ولد وترعرع بينها باسم واحد. فابن النديم دعاهم بالمغتسلة تارة وبصابة البطايح تارة أخرى، وقال إنها طائفة لا تقرب النساء، ولا تأكل اللحم ولا تشرب الخمرة وإن الطائفة كانت موجودة في زمانه (٩٩٠م)، أي في العام الذي كان يكتب فيه الفهرست. ويتحدث الفصل الثاني عشر من (الكفالية القبطية) عن هذه الجماعة ويدعوها بالطاهرين، وتنقل عن والد ماني قوله إن من مصطلحات هذه الطائفة: «الحياة (أو الحي) الأول» و«الحياة (أو الحي) الثاني». وفي الفصل السادس من (الكفالية القبطية) (ص٣٣ السطر ٢٥ – ٣٢) يشير ماني إلى هذه الطائفة بقوله إنها «تتعمد بالماء لأن أملهم وإيمانهم يقوم على التعميد بالماء». وفي الفصل الرابع (ص٨٧ السطر ١٣) تسميها المواعظ القبطية (Coptic Homilies) بطائفة المعمدانيين(٣٩). ويقول تيودور بر خوناي عنها إنها طائفة ترتدي الملابس البيضاء، وإنهم معروفون بالتطهير.

(٣٧) Geo Windengren, Mesopotamian Elements in Manichaeism, Uppsalla, Sweden, 1946.

(٣٨) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٨، ص٤٥٧.

(٣٩) L. J. R. Ort, Mani, Leiden, Brill, 1967, p.200.

ss

إن تسمية المندائيين بأسماء مختلفة لم تأت بدعة من هذا المؤلف أو ذاك، وإنما كانت تطلقها الأقوام من الأديان الأخرى. فالعرب دعوهم بالمغتسلة لكثرة مشاهدتهم وهم يتعمدون بالماء أو يرتمسون فيه كلما تعرضوا إلى «نجاسة»، وهم يعمدون أوانيهم أيضاً. وقرنوا بالتطهير لكثرة استخدامهم الماء لغرض التطهير والنظافة. والمسيحيون عرفوهم بالمتعمدين لأنهم يمارسون طقس التعميد. ويذكر تيودور بر خوناي (أواخر القرن الثامن الميلادي) أن هذه الجماعة كان يطلق عليها في زمانه أسماء عديدة في جنوب ما بين النهرين. ولكنها في ميسان كانت تدعى بـ«المندائيين» و«المشكينائيين» (مطقرين دين بميشين منديي أماشكنيي)[٤٠]. و«مشكنه» في المندائية تعني بيت العبادة، وهي مرادفة لكلمة (مندي). ويبدو أن الاسمين أطلقا على المجموعة التي تتردد على بيوت العبادة هذه. وقول ابن النديم إن الطائفة لا تأكل اللحم ناجم عن أن الطائفة تمتنع عن أكل اللحم في ثلاثة وثلاثين يوماً متفرقات تدعى (المبطّلات). والطائفة (دينياً) لا تشرب الخمرة رغم أن في واحدة من طقوسهم لتطهير (المندي)، أي المعبد، يشرب الكهان عصيراً من الزبيب يصنعه الكاهن بيده ويدعوه (همره).

لقد جذب التماثل الكبير في المصطلحات والميثولوجيا بين المندائيين والمانويين انتباه الباحثين، كما لاحظنا، وقد ظل هذا الأمر موضع الأخذ والرد حتى حسم الأمر باحث من خارج الوسط المختص بالمندائية. فقد لاحظ الباحث السويدي سودربرغ (Save - Soderberg)، وهو يدرس التراث المانوي باللغة القبطية الذي عُثر عليه ضمن مخطوطات نجع حمادي في مصر (راجع الفصل الخامس)، أن كتاب التراتيل المانوي يقتبس كثيراً، وأحياناً يترجم كلمة فكلمة من التراتيل المندائية[٤١]. وكما لاحظ ماكوخ، عن حق، أن والد ماني حين عاش في مطلع القرن الثالث بين المندائيين في ميسان كان قد انضم في الواقع إلى جماعة نضجت معتقداتها الدينية وتأسست طقوسها وأحكامها الدينية، وأنها قد قطعت طويلاً من الزمن لكي

(٤٠) Macuch, The Origins of the Mandaeans and their Scripts, Ibid., p.191.

(٤١) Torgny Säve-Söderbergh, Studies in the Coptic Manichaean Psalmbook, Cambridge, W. Heffer and Sons, 1949; Kurt Rudolph, Ibid., p.216, F. note 33.

تؤسس دينها على هذا النحو[٤٢]. أضف إلى ذلك، أن هذا الأمر قد تم في عهد كانت تكثر فيه الدعوات والصراعات والاضطهادات الدينية، وهكذا فلكي تستتر المعتقدات وتتحدد الأحكام كان لابد لها أن تقطع شوطاً من التطور حتى تأخذ شكلها المتكامل ويصبح التدوين ضرورة لابد منها. ولعل من الطريف أن نذكر هنا أن ماني لم يقتبس كثيراً من التعاليم المندائية وحسب، بل واقتبس اسم (الكنزا) لأحد كتبه ودعاه (كنز الحياة)، وكذلك اقتبس تقليد تزيين كتبه الدينية بالرسوم وهو التقليد الذي أخذ به المندائيون في بعض دواوينهم. من هذا نستدل أن عملية التدوين المندائي الأول سبقت ظهور المانوية، ويتفق هذا مع ظهور أبجديتهم، ولكن عمليات تدوين أخرى تلتها مع كل منعطف حاد كانت تواجهه المندائية سواء بفعل عوامل داخلية أو بفعل ضغوط خارجيه، ويدفعنا هذا إلى التأكيد بأن المندائية قد تأثرت بدورها بالصراعات الدينية الحادة التي شهدتها تلك الفترة، وكان العراق واحداً من الميادين الهامة لها.

لقد اعتاد بعض الباحثين أن يؤكد كثيراً روح المحافظة في الفكر والمعتقدات المندائية. وكثرة التحذيرات وكيل اللعنات في التذييلات التي يلحقها الناسخون بما ينسخونه من هذا الأدب توهم المرء بأن الأدب المندائي الذي يتسلمه اليوم كان هو ذاته تماماً قبل القرون الطويلة. حقاً، إن روح المحافظة في المندائية قوية جداً. وسنرى من بعد أن هذه الروح أحاطت تعاليمها بقشرة صلبة، وغدا الخطأ الواحد في أداء الطقوس أمراً خطيراً يرتب أحياناً، عقوبات صارمة ضد رجل الدين الذي يؤديه. غير أن المندائية في الفترة التي نتحدث عنها لم تكن على هذه الحال تماماً. ومثلما كانت تؤثر في ما حولها كانت تتلقى هي أيضاً التأثيرات المنوعة[٤٣]. فالتحذيرات واللعنات التي يكيلها الناسخون لمن يعمد إلى تحريف ما

---

(٤٢) Macuch, The Origins of the Mandaeans and their Scripts, Ibid.

(٤٣) يتوصل سيكلبرغ، بعد أن يدرس التعميد المندائي دراسة مقارنة مع طقوس التعميد المختلفة التي تمارسها الطوائف والاديان الاخرى، أن التعميد المندائي بشكله الراهن حديث نسبياً رغم أن من الصعب تحديد تواريخ معينة هنا، ولكنها من المؤكد احدث من المواد الرئيسية في الكنزا. ويلاحظ ايضاً أن مسح الجبين واليهثا (الخبز المقدس) قد اضيفت لطقس التعميد المندائي بتاثير التقاليد الغنوصية والمسيحية والبارسية، ولابد أن يكون (الدرافشه) وتفاصيل قليلة اخرى قد اخذت عن البارسية او ما يماثلها E. Segelberg, Masbuta, Uppsala, 1958, p.183/ 4.

ينسخ، هي ذاتها توحي بعمليات من هذا النوع. لقد كانت الجماعة سواء في كتلتها الأساسية التي تقطن دست ميسان أو المجموعات الأخرى التي كانت تنتشر في بقاع عديدة أخرى من بلاد ما بين النهرين، شمالاً ووسطاً، تعيش في بيئات تحتدم فيها الصراعات الدينية والمذهبية. كان العهد آنذاك عهد صراع ديني واسع شمل جميع بلدان المنطقة. ففي الغرب كان الدين المسيحي يصارع بقايا الهيلينية ويتفاعل معها. وفي القرنين الثاني والثالث دار نقاش عنيف بين الفرق المسيحية المختلفة والفرق الغنوصية، ومثل هذا الصراع دار بين الفرق الغنوصية ذاتها، ومثله دار بين الفرق المسيحية أيضاً واستمر لقرون أخرى. والدين البابلي، وإن أخلى المكان لغيره من الأديان، لاسيما تلك التي تؤمن بالتوحيد، إلا أنه ترك آثاره البعيدة في فكر الناس، ليس في بلاد ما بين النهرين وحدها، بل في البلدان الأخرى أيضاً، وظلت عبادة تموز تمارس في معظم قرى المنطقة لعديد من القرون. وبقيت المعتقدات التي ترتبط بالفلك البابلي حية في أذهان أقوام المنطقة جميعها. ولم تنجُ اليهودية من تأثيرات الأفكار التي تحيطها لاسيما بعد تدمير القدس في القرن الثاني. وكما يقول مونتغومري كان تأثير الحضارات الأخرى على الدين اليهودي كتأثير طرقات المطرقة على السكينة الموضوعة على السندان، تمتحنها وتعطيها شفرتها. . . ولكن هذه التأثيرات كانت تدخل عميقاً في العقلية اليهودية والكيان الروحي اليهودي. غير أن اليهودية قد احتفظت، بعد شتات اليهود، بالثيولوجيا العامة التي نادى بها أنبياء بني اسرائيل وحولتها إلى قشرة يصعب كسرها وبذا تحولت إلى مؤسسة نموذجية للطقوس[٤٤]. والزرادشتية التي ولدت مع زرادشت في منتصف القرن السابع قبل الميلاد افتقدت نصوصها المدونة عندما حرقها

---

(٤٤) J. Montgomery, The Religion of the Past and Present, London, Lippincott Co., 1918, p.108.

ولعل من المناسب هنا ان نشير إلى أن المصادر التلمودية للقرن الثالث الميلادي تذكر ان يهود بابل كانوا يعيبون على يهود ميسان كونهم غير معروفي النسب وأنهم من أخلاط شتى، وأن الزواج كان محرماً بين يهود بابل ويهود افاميا، المدينة الواقعة في القسم الشمالي من ميسان، وأن الكرخة كانت توصف من هؤلاء بأنها أدنى من جهنم، وتعلق الانسكلوبيديا اليهودية (Encyclopedia Judaica) على ذلك بقولها: «إن هذا العداء الذي كان يهود بابل يظهرونه إلى يهود ميسان ربما قد نشأ، جزئياً، عن تبنّي يهود ميسان [illegible] معتقدات المندائية» Encyclopedia Jud[illegible]erusalem, The Macmillan Company, 1971. انظر مادة ميسان. (Mesene)

الإسكندر، وكانت عمليات التدوين التالية تضيف لها بعضاً من التأثيرات المحيطة ولكن دون أن تنسى الوظيفة الأخرى الملازمة، ونعني بها تحويل المعتقدات إلى دوگما ينبغي التقيد بها وتحريم الخروج عليها.

في أجواء الصراعات الدينية والمذهبية هذه كان يتم نقل التراث الشفوي المندائي إلى لفائف الدواوين أولاً وإلى صفحات الكتب من بعد. وكان هذا التراث يغتني بشروح وإضافات تالية. إن مقارنة الأساطير من حيث المحتوى والعروض، والشروح التي تقدم لهذه الأساطير والمعتقدات عامة، وأساليب الكتابة، وحتى المصطلحات والمفردات والأسماء تشير إلى أن نقل هذا التراث إلى الدواوين والكتب لم يتم في عملية واحدة وفي عهد واحد. كما أن الشواهد التاريخية تدلل على أن المعتقدات المندائية لم تكن بمنجىً من التأثيرات. فتذييلات الناسخين، وكذلك كتاب (حرّان گويتا) يشيران إلى ذلك بوضوح.

فأحد ناسخي كتاب الصلوات والطقوس (القلستا) يشير إلى أنه ذهب بعيداً إلى بيت هردشايي (؟) لمقارنة نسخته الّتي يحتفظ بها للمسخته (وهو مجموعة التراتيل والطقوس التي تُقرأ وتؤدى على روح الميت الذي شابَ ميتته أمر لا ترضاه الأحكام الدينية) مع النُسخ التي يُحتفظ بها هناك، ويقول: «ولما تأكدت أنها تبعث على الاطمئنان نسختها كما هي». وكان أحد الناسخين الثقاة (بيان بر هيبل) في العهد الإسلامي الأول، يشدد على أتباعه من رجال الدين ألا يلجأوا إلا إلى نسخته هو إذا وجد تباين بينها وبين غيرها. ويشير كتاب (حرّان گويتا) أن قبيل الفتح الإسلامي للعراق بستة وثمانين عاماً، عمد أحد كبار رجال الدين المندائيين، ويدعى قيقل، إلى تحريف المعتقدات المندائية، وأنه أقدم على تدوين أفكاره هذه ووزعها بين أتباعه من رجال الدين. لكنه عاد وتراجع عن أفكاره هذه، ودعا أتباعه إلى حرقها. فاستجاب إلى هذا بعضهم. غير أن آخرين رفضوا أن يحرقوها أو يرجعوها له. واحتفظوا بها. لكن هذه، كما يبدو، ضاعت ولم يصلنا منها شيء، ولذلك لا نعرف محتواها وماذا حل بأصحابها. وفي التذييل المرفق بديوان آلما ريشيا ربّا (العالم الأول العظيم) يشير برخ ياور، وهو واحد من كبار الناسخين في أوائل العهد الإسلامي، إلى أنه حين وقعت بين يديه نسخة من هذا الديوان، ارتبك وخشيَ أن يكون قد لحقه التحريف، ويقول: «عندما حصلت على هذا الديوان من (الحي) خفت، نظرت إليه ورميته

في. . . لكن الماء لم يقبله. رميته مرتين في النار. . . لكن النار رفضته. إذ كنت أخشى أن أتعرض للإدانة»[٤٥].

ويلوح لنا أن انشقاق ماني عنهم، وانصرافه إلى التبشير بدينه الخاص الذي جمع بين المبادئ الدينية الفارسية والغنوصية المسيحية وما أخذه عن المندائية، لم يكن هو الأزمة الوحيدة التي واجهت المندائية في تلك الفترة، وإنما تلتها أزمات أخرى (سنأتي على هذه في الفصل الثامن). ولعل اللعنات التي يصبّونها على (الكيوانيين) و(اليازوقيين) في واحدة من تراتيل القلستا، إلى جانب اللعنات التي يصبونها على اليهود والمانويين، جاءت بسبب خلافاتهم الخاصة مع هاتين الفرقتين. (لاحظ الهامش ٢٧ من الفصل الرابع)، فهل كانت هاتان الفرقتان ممن انشق عنهم واتخذ سبيله الخاص؟[٤٦].

إن النظرة القبلية المبنية على التحزبات الدينية دفعت بعض الباحثين إلى النظر للمعتقدات المندائية نظرة لا تاريخية. فالبروفسور بركت (F. C. Burkitt) الذي يتخذ من آخر عملية لجمع وتدوين الأدب المندائي التي تمت في العهد الإسلامي الأول أساساً لنظريته في ظهور المندائية في القرن السابع الميلادي (ومثله ذهب آخرون عديدون) يسعى إلى البحث عما يقابل بعض أفكارها وطقوسها لدى تلك الطوائف التي «سبقتها» لاسيما الغنوصية المسيحية. وينتهي إلى أن المندائية طائفة جمعت في معتقداتها ما بين غنوصية الفرق الغنوصية المسيحية التي نشطت في العراق: المانوية وأتباع مرقيون، ولاسيما الديصانية، ومعتقدات مسيحية الأصل استقتها من المانوية والديصانية والنسطورية، وفهماً مشوشاً للعهد القديم والجديد استقته من (البشتيا) السرياني الذي دوّن في ٤١٢م. ولأنها، كما يرى، قد ظهرت متأخرة كثيراً عن غيرها، فإنه لا يمكن أن تكون قد أثّرت في إنجيل يوحنا، كما يذهب إلى ذلك رزنشتاين وبلتمان وجوناس وآخرون، وهذا هو ما كان ينشد التدليل عليه من الأساس[٤٧]. نحن لا نستبعد أن

(٤٥) J. J. Buckley, Ibid., p.40.

(٤٦) يشير الباحث الالماني المعروف رزنشتاين، والذي درس المانوية والمندائية، إلى ان هاتين الفرقتين كانتا في افكارهما ما بين المانوية والمندائية. انظر: J. Doresse, The Secret Books of Egyptian Gnostics, Viking Press, New york, 1970, p.59.

(٤٧) F. C. Burkitt, Church and Gnostis, Cambridge, 1932, pp. 100- 122.

تكون المندائية قد تأثرت بلون أو بآخر بافكار مرقيون وبّر ديصان وحتى بالمانوية... فقد كان وادي الرافدين طوال تلك القرون، مسرحاً لنشاطات هذه الفرق وغيرها... ولكن مثل هذه النظرة القبلية لا تعير ما للبيانات المادية والشواهد التاريخية الأخرى التي المحنا إليها من دلالات... وبالتالي فإنها نظرة متحزبة لا تطرح كل الحقيقة.

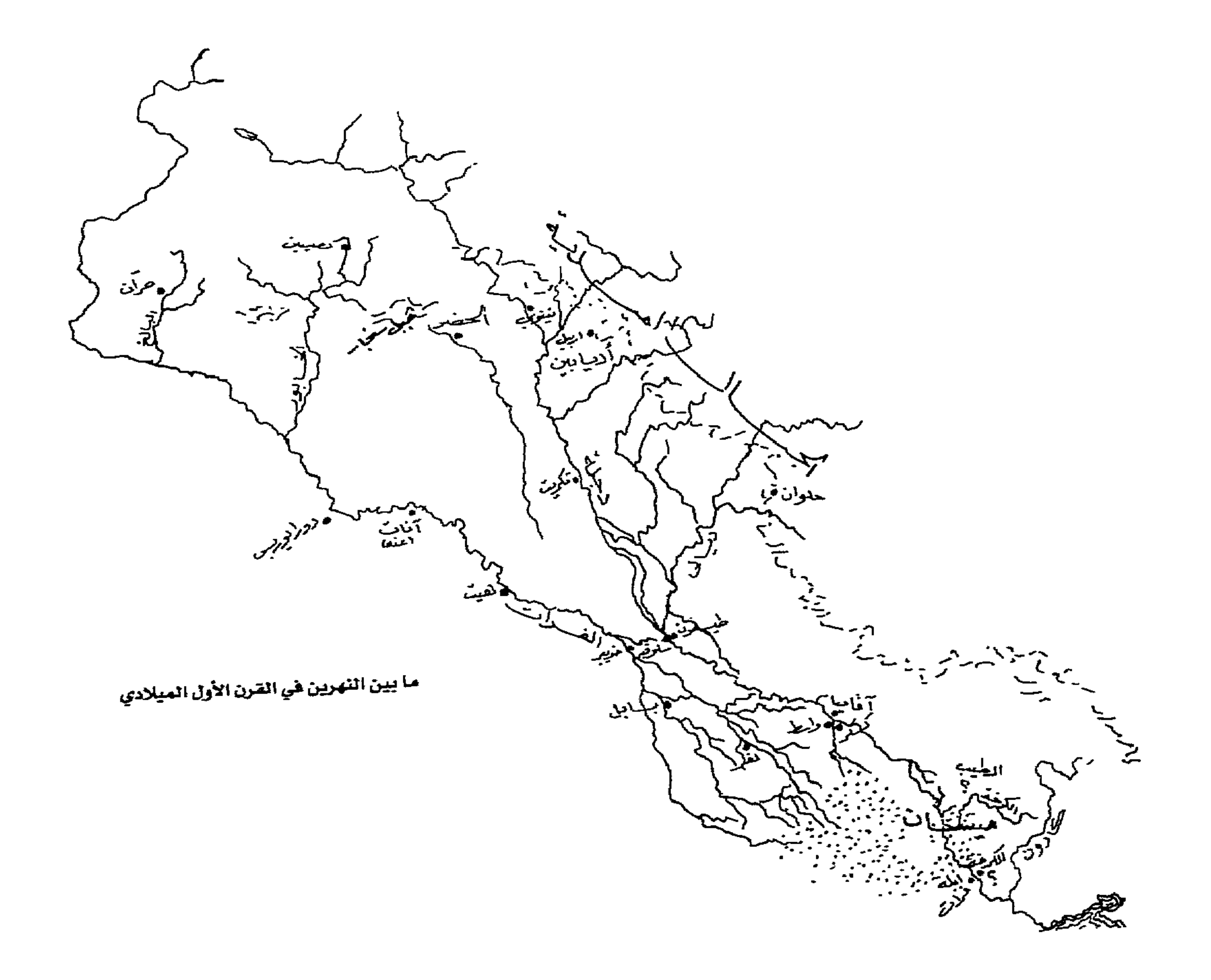
إن احتدام الصراع الديني والمذهبي كان يدفع بالمندائية أكثر فأكثر نحو الأزمات والإنطواء، ولم تنفع محاولات تنشيط الاستنساخ وعمليات التشذيب في النصوص الدينية وتحديثها بروح العصر الذي كانت تمر به في الحفاظ عليها من التآكل[٤٨]. وهكذا، مثلما شهدت بلاد ما بين الرافدين، وميسان بوجه خاص، اتساع المندائية وتطور معتقداتها، شهدت كذلك من بعد انحسارها وتنامي الشكلية في معتقداتها وطقوسها.

(٤٨) هبطت معابد المندائية، كما يشير حرّان كويتا، من ٤٠٠ معبد في أيام انتشار المندائية في العراق إلى ٦٠ معبداً في أواخر المرحلة.

SS

جدول بالأبجديات كما عرضه نيفيه

عربية	
ا	ʾ
ب	b
ج	g
د	d
هـ	h
و	w
ز	z
	zy>d
ح	ḥ
ط	ṭ
ي	y
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
س	s
ع	ʿ
ف، پ	p
ص	ṣ
ق	q
ر	r
ش	š
ت	t



ما بين النهرين في القرن الأول الميلادي

جدول بالأبجديات كما عرضه كوكسن

الأبجدية	الحروف
عربية	[illegible]
عبرية	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
نقود الكرخه	[illegible]
مندائية الكتب	[illegible]
مخطوطات سريانية	[illegible]
اواني فخارية سريانية	[illegible]
نبطية على الصخر	[illegible]
نبطية متصلة ببعضها	[illegible]
تدمرية على الصخر	[illegible]
تدمرية متصلة ببعضها	[illegible]

ss

الفصل السابع

المندائيون بين الغرب والشرق

تابعنا في الفصول السابقة الفرضيات المختلفة بشأن البلد الذي ظهرت فيها المندائية، والمنبع أو المنابع التي استقت منها أفكارها وتعاليمها وطقوسها الدينية. ومع أن عديداً من الطقوس والمعتقدات الدينية، كما رأينا، كانت تنتشر في أكثر من بلد من بلدان ما يُعرف الآن بالشرق الأوسط، رغم أنها كانت تتخذ أحياناً شكلاً خاصاً بكل واحد منها، إلا أن ما يتيسر من الشواهد التاريخية، وما توحي به القرائن المستخلصة من أدبهم وتراثهم الديني، ومقارنة أدبهم الديني بآداب الأديان الأخرى في المنطقة، تدفع جميعاً الأمر في اتجاهين: إما أن يكونوا قد ظهروا في فلسطين، في غرب أو شرق نهر الأردن، وبلوروا أفكارهم وطقوسهم هناك، ونقلوها من بعد إلى جنوب ما بين النهرين، وهناك دوّنوها بأبجديتهم الخاصة، وأدخلوا عليها تعديلات تالية بحكم تفاعلهم مع البيئة ذات الأصل البابلي والمجاورة والمتفاعلة مع إيران وما تولد فيها من أفكار ونظم دينية. . . أو أن يكونوا قد ظهروا، أصلاً، في بلاد ما بين النهرين، في وسط بابلي – آرامي، ومتأثرين بالجاليات اليهودية التي كانت هناك، وبالفرس وأفكارهم، ثم انتشروا شمالاً في مرحلة تالية،.وكونوا وسطاً خاصاً التجأت إليه جماعات كانت تؤمن بمعتقدات قريبة من معتقداته تخلصاً من الاضطهاد الذي كان ينصب عليها هناك. فما هو حظ هذه الفرضية أو تلك من الرجحان؟

بادئ ذي بدء نؤكد أنهم سواء كانوا قد ظهروا هنا أو هناك، فإنهم ظلوا على تفاعل مستمر مع الجماعات التي كانت تجاورهم رغم العزلة، إلى حد

ما، التي فرضوها هم على أنفسهم أو فرضها المحيط الذي عاشوا فيه عليهم، ومثلما أثّروا في أفكار من احتك بهم، فإنهم تأثروا بمعتقدات الأقوام المجاورة رغم كل التحوّطات التي كانوا يتخذونها لدفع هذه التأثيرات. إن هذا التفاعل المستمر، الذي ظل يجري طوال القرون، بوتائر سريعة ومؤثرة أحياناً، أو ببطء شديد وبتعديلات غير جوهرية كما جرى في القرون المتأخرة، أوجد نوعاً من الزركشة في المعتقدات، زادت في تعقد مسألة البحث في أصلهم وتحديد مستويات هذه المعتقدات.

إن من يدرس المعتقدات المندائية التي يعرضها أدبهم الديني، وهو أدب واسع وذو مستويات وأساليب متباينة، يلمس أن هذه المعتقدات يمكن أن توزع على مستويات ثلاثة: مستوى أو قاعدة من الأفكار توغل في القدم أي إلى ما قبل المسيحية، وتتضح في هذه القاعدة التوفيقية بين معتقدات مختلفة يغلب عليها الطابع الأسطوري ولم يكن التوحيد قد اتضح فيها تماماً. ومستوىً ثان يتضح فيه الدفع الذي أعطته المسيحية لأفكار التوحيد في المنطقة. في هذا المستوى يتضح التوحيد دون التخلي كلية عن الثنوية. . . وفي هذا المستوى يتميز أكثر الطابع الشرقي لغنوصية المندائية بحكم تأثرها بالعامل الفارسي والبابلي. وقد اقترنت هذه المرحلة بعمليات التدوين الأولى. إن الفكر المُقنن الذي ظلت تتوارثه الأجيال شفاهاً لم يعد قادراً على الاحتفاظ بالإطار الذي يُنقل فيه وسط الصراعات الدينية والمذهبية المحتدمة وتعيّن تدوينه. أما المستوى الثالث والأخير، فهو الذي جاء بعد الفتح الإسلامي للعراق، وهي مرحلة اتسمت بالسعي لتدقيق الأفكار وإعطاء المعتقدات خطوطاً واضحة نضجت فيها الأفكار التوحيدية[1]. ولكن المفارقة هنا، أن خط التطور المتواصل في الفكر المندائي الديني كان يسير بموازاة نزوع محافظ، دوگماتي، شكلي، كانت تزداد صرامته مع توالي الاضطهادات وفقدان القدرة على الاحتفاظ بتماسك الجماعة وبالعدد الكبير من أفرادها، وكانت الغلبة، في النهاية لهذا النزوع المحافظ، الشكلي.

غير أن هذا التصنيف لا يحل الإشكال الذي نحن معنيون به. فكل الذين تناولوا المندائية بعمق لاحظوا هذا النوع من التراتب ابتداءاً بوالتر براندت

(١) Kurt Rudolph, Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion, a Contribution to the Colloquium on the "Origins of Gnosticism", held in Messina, April 13 - 18, 1966, p.211.

في مطلع القرن العشرين. وهؤلاء جميعاً يرجعون الأفكار الأولى للمندائية إلى ما قبل المسيحية[٢]، لكنهم اختلفوا حول المنبع أو المنابع الأولى التي استقى منها المندائيون أفكارهم وطقوسهم، وأين تم ذلك.

إن الصراعات التي كانت تجري في المنطقة والتي كانت تدور في الأساس حول المسألة المركزية التي كانت تشغل بال أقوام المنطقة وهي التخلص من الأعباء التي فرضتها الإمبراطوريات الغازية وما يقترن بالاحتلالات والحروب المتبادلة فيما بينها من نهب وتدمير، والذي كان ينصبّ في الأساس على القاعدة العريضة من بسطاء الناس هنا، من فلاحين وحرفيين وعبيد وأمثالهم من المضطهدين، كان ينعكس في صراع متصل بين الثقافات المختلفة. كان الناس، في كل مكان، وليس في فلسطين وحدها، يبحثون عن «مخلّص»، وقد طرحت الأفكار الدينية الخلاص الذي تراه على طريقتها الخاصة. ولذلك أصبحت تؤلف المحتوى الأساس لهذا الصراع. وبحثاً عن هذا «الخلاص» كانت أعداد كبيرة من الناس تبذل دماءها بسخاء ليس بين المسيحيين وحدهم وإنما بين الجماعات الأخرى أيضاً.

ولكن في إطار الصراعات التي تباينت في وتائرها وحدتها كانت تجري تفاعلات مستمرة فرضتها طبيعة الاحتلالات المتعاقبة ذاتها وما اقترن بها أو تولد عنها من تغيّرات ديموغرافية. ومن خلال هذه التفاعلات كان ينمو الاتجاه إلى اقتراب الأفكار من بعضها في تركيبات خاصة.

هناك من يرى أن فلسطين وحدها كانت هي البوتقة التي كان يجري فيها صهر هذه الأفكار وإنتاج تركيبات خاصة منها. صحيح أن توصّل اليهود إلى التوحيد قبل غيرهم جعلهم يلعبون دوراً خاصاً في هذه العملية، بيد أن القرائن التاريخية تشير إلى مواقع أخرى كانت تجري فيها عمليات مماثلة كالإسكندرية وبابل. إنه ليصعب القطع بأن المندائية تلقت التأثيرات اليهودية من فلسطين وحدها حين تكون مثل هذه التأثيرات قد وُجدت في جنوب ما بين النهرين أيضاً، وبقوة لا تقل عما هي عليه في فلسطين. لقد تخلفت في جنوب ما بين النهرين مجموعات كبيرة من اليهود بعد أن سمح الملك الفارسي الأخميني، كورش، بهذه العودة. والواقع أن القلّة من اليهود

(٢) يعلق كورت رودلف حول موقف الباحثين حول هذه المسألة بقوله: «بينما يقتنع نولدكه وبراندت وليدزبارسكي – الذين هم على اطلاع أفضل على الأدب المندائي – بقوة بوجود الطائفة قبل المسيحية، فإن الباحثين الآخرين، وبالتأكيد، أولئك الذين تناولوا مسألة المندائيين عرَضاً، يفضلون أن يرجعوهم إلى وقت متأخر». المصدر السابق، ص٢١١.

الذين سباهم بختنصر قد عادوا إلى فلسطين، إذ آثرت الأغلبية أن تواصل عيشها في بلاد الرافدين. وفي العهد البارثي كانت هناك مجمعات لليهود في جميع المدن البابلية، وكانوا يعملون في مجال الصيرفة والتجارة بوجه خاص، ولكن وُجد منهم من امتلك الأرض ومارس الزراعة. وكانوا حيثما حلوا ينقلون إلى المجتمعات التي كانت تحيط بهم الاتجاه نحو التوحيد. وتحولت «الأكاديميات» التي أنشأوها في بعض مدن جنوب ما بين النهرين مصدر إشعاع للفكر اليهودي الديني. إن اليهودية لم تكن في يوم ديناً تبشيرياً سوى في الشتات. وقد كان نشاطهم هذا ملحوظاً بين الآراميين في جنوب الرافدين ولاسيما في ميسان، ويعطينا اعتناق إيزاتس ابن ملك دولة أديابين (أربيل) الدين اليهودي في ميسان مثالاً على ذلك[٣]. ونشير هنا، إلى أن عزرا، الذي تخلف عن العودة إلى فلسطين، هو الذي أشرف على تدوين الأدب الديني اليهودي في أورشليم من بعد، ولكنه عاد إلى ميسان وتوفي هناك ودُفن في قرية العزير. كذلك، فإن التلمود البابلي، وهو من أهم الكتب الدينية اليهودية، دوّن في جنوب العراق، في القرن الخامس أو السادس الميلادي، وبلهجة آرامية تقارب كثيراً اللغة المندائية. إن الأواني الفخارية التي دونت عليها الطلاسم السحرية بالمندائية التي عُثر عليها في (نُفر) و(خويبر)، شمال المسيّب، وبعضها يحمل أسماءاً يهودية تدل على أن المندائيين كانوا على احتكاك مباشر باليهود هناك. ولكن أي يهود هؤلاء الذين كانوا يحتكون بهم. ليس لدينا أية بيّنة تاريخية، مادية، توضح ذلك. إن الذي نعرفه أن اليهود في الشتات لم يكونوا جميعاً على توافق مع المؤسسة الرسمية لليهودية في فلسطين. وقد وُجدت في الشتات، أيضاً، طوائف مماثلة لتلك التي وجدت في فلسطين[٤]. وليس بالبعيد أن تكون هذه الطوائف قد أقامت صلات لها بمثيلاتها في فلسطين. وعلى أية حال فإن البيروني، وابن النديم، قد أشارا إلى علاقات الصابئة بجماعة الحسح (وقد ناقشنا هذا الأمر في الفصل الثالث) الذين نشطوا في جنوب العراق أيضاً.

(٣) كان مونوباژوس، ملك دولة أديابين (اربيل) قد ارسل ابنه ايزاتس إلى ميسان لينشأ هناك برعاية ملكها أبنكاي الاول. وقد عاد ايزاتس بعد اعتناقه اليهودية ليحكم أديابين عام ٣٦م. وعمل على توسيع نفوذ اليهودية فيها. انظر:
Javier Teixidor, The Kingdom of Adiabene and Hatra, Berytus, 1967, Vol.27.

(٤) R. Mcl. Wilson, The Gnostic Problem, Nowbray, London, 1980, p.6.

وفي الحديث عن علاقات الكرخة (ميسان) التجارية، أشرنا إلى علاقاتها بالإسكندرية في مصر عبر البحر الأرتيري (العربي) والأحمر، وكذلك عبر واحة تيما في شمال الحجاز فبطرا والإسكندرية. وليس من المستبعد أن تكون هذه العلاقات التجارية قد اقترنت بتبادلات في الأفكار والمعتقدات الدينية، لاسيما وأن البيئتين كانتا تتماثلان من حيث تأثرهما بالهيلنستية بصفتهما مركزين تجاريين أنشأهما الإغريق، وكان لهم فيهما نشاط فكري عام. ونحن لا نستبعد أن يكون الفكر الغنوصي الذي نشط وتطور في الإسكندرية (مصر) بوجه خاص، والذي يعكس تأثيرات بابلية وفارسية واضحة، قد استقى هذه التأثيرات ليس من فلسطين وحدها، أي من تلك العناصر البابلية والمجوسية التي استقرت في فلسطين من قرون، وإنما من الكرخة (ميسان) مباشرة أيضاً. نحن لا نملك المعطيات التاريخية التي تشير إلى ذلك، إذ كما رأينا قبلاً أن المعطيات التاريخية عن ميسان في تلك الحقبة نادرة تماماً. ولكن، كما هي الحال دائماً مع الموانئ ذات العلاقة فيما بينها، فإن هذه الموانئ والمراكز التجارية تتلقى لا البضائع التجارية وحدها، وإنما تتبادل التأثيرات الحضارية والفكرية كذلك.

والعلاقة ما بين فلسطين وحران ومناطق شمال ما بين النهرين المجاورة لها معروفة كذلك. لقد كانت حران هي السبيل الذي سلكه «ابراهيم» ومن معه من اليهود في انتقالهم من جنوب ما بين النهرين إلى الغرب كما تذهب الأساطير. وكان اليهود الذين هجّرهم ملوك آشور وأسكنوهم الجبال الميدية قد اتخذوا من نصيبين مركزاً لهم ليمدوا نفوذهم منها إلى شمال ما بين النهرين كله. ولفترة معينة شكل اليهود في نصيبين مصدة أمام انتشار المسيحية في أيامها الأولى. ويبدو أن حران وإديسا إلى الشمال منها كانتا مركزين للنشاط الفكري الإغريقي. وكما لاحظنا في موضع سابق فإن طوائف البحر الميت كانت على علاقة، بلون ما، مع حرّان بدليل العثور على صلاة نابونيد بين مخطوطاتهم.

إن جملة المعطيات التي أوردناها تسمح باحتمال وجود تفاعل فكري وعلاقات دينية بين الجماعة التي كونت الطائفة المندائية والفعاليات الفكرية والدينية، الغنوصية وغيرها، التي ظهرت في فلسطين ومصر، دون أن تكون قد وجدت في فلسطين بالضرورة.

غير أن أدبهم الديني، وإن افتقر إلى الحس التاريخي، يلمّح في بعض

المواضع إلى وجود سابق لهم في فلسطين. وإذا كان بعض الباحثين يقلل من قيمة هذا التلميح من وجهة النظر التاريخية لمجرد أن رواياتهم هذه يلفّها التشوش والاضطراب، فإن ذلك لا ينفي كونهم قد دوّنوا تراثاً تعارفوا على نقله شفاهاً من جيل لآخر. إنهم في كتاب «كنزا ربّا» وهو من كتبهم القديمة التي دونت قبل الإسلام، و«دراشة دْ يهيا» و«حرّان كويثا» من بعد (رغم ما يشوب الأخير من خلط وفجوات) يتحدثون، بوضوح تام، عن هجرة تمت لبضع مئات (ولا عبرة في الرقم هنا) من «الناصورائيين» من فلسطين إلى حران، ومنها انحدروا من بعد، عبر الجبال والتلال الميدية، إلى ميسان، في عهد الملك أرتبان. ويتحدثون بشيء من التحديد، عن أصحابهم من أتباع يحيى، وتنصيب سبعة منهم في العهد البارثي كرؤساء لمناطق يحددونها بالاسم فيما بين النهرين... فهل كل هذا كان اختلاقاً محضاً؟ وما حاجتهم إلى الاختلاق؟ والحجة التي تُساق بلجاجة أحياناً والتي تزعم أنهم ادعوا الصابئية لكي يحظوا بتعامل أهل الكتاب، كما جاء في القرآن الكريم حجة مردودة من الأساس. فالقرآن أشار إلى وجود فعلي للصابئة، ولم يتحدث عنهم كطائفة بائدة، والتاريخ لا يذكر أن طائفة أخرى غيرهم نسبت نفسها إلى الصابئية، وكما يفهم من كتابهم «حرّان كويثا» أنهم ضمنوا معاملتهم كأهل كتاب منذ أيام الفتح الإسلامي للعراق، أي قبل زمن قصة أيشع القطيعي المزعومة بأكثر من قرن(٥). من الجانب الآخر، فإن زعمهم بأن الذين هاجروا من فلسطين كانوا ستين ألفاً أمر يدفع إلى الشك. وكما يلاحظ الباحث الأمريكي ياموچي عن حق، فإن هجرة بهذا الحجم كان لابد أن تجذب انتباه المؤرخ اليهودي جوزيفوس الذي كتب بتفصيل عن أحوال اليهود يومذاك في فلسطين وفي بلاد ما بين النهرين وذكر أحداثاً أقل أهمية من هجرة بهذا الحجم، بينما خلت كتاباته من الإشارة إليها تماماً(٦).

---

(٥) حول قصة القطيعي هذه راجع ما ورد في التمهيد في الرد عليها وما جاء في الهامش رقم (١٥) في التمهيد.

(٦) M. Yamauchi, Gnostic Ethics and Mandaean Origins, Harvard University Press, 1970, p.76, f.388.

وجدير بالانتباه هنا، أن المؤرخ الروماني پليني الذي عاصر جوزيفوس أشار إلى هجرة إلى مملكة فارس تمت في عهد الملك البارثي أرتبانوس الثالث لقوم زعم أنهم من العرب أطلق عليهم اسم ماندائي، فانداني، مارداني، ويميل الباحث ر. ماكوخ إلى اعتبار هؤلاء هم المندائيون. (انظر: K. Rudolph, Ibid., p.222)

إننا إذا أخذنا بالحسبان ما لاحظناه في الفصول السابقة من التماثلات والتقاربات في معتقدات وطقوس المندائية مع بعض الطوائف اليهودية والمسيحية، والفرق الغنوصية، وكذلك مع المعتقدات والطقوس البابلية، وما تختلف به مع كل هذه الطوائف والأديان، وإذا أخذنا بالاعتبار أيضاً الوضع الذي كانت عليه كل من ميسان وحران أيام ظهور المسيحية باعتبارهما اثنين من مراكز الصراعات الفكرية والدينية وملتقيات الثقافة عامة، وأعرنا كذلك انتباهنا للتراث المندائي ذاته وما ينطوي عليه من دلالات تاريخية أمكننا أن نتصور السيناريو التالي لإشكالية ظهور المندائية وتطور معتقداتها:

آ- تحت وطأة الاضطهاد الذي شنته الثيوقراطية اليهودية في أورشليم يُضطر عدد محدود من الناس الذين كانوا يعارضون هذه الثيوقراطية وعقائدها ويجاهرون بخلافهم معها، إلى الهجرة نحو مناطق أكثر أمناً بالنسبة لهم، حيث يستطيعون أن يمارسوا طقوسهم ويدعون إلى معتقداتهم بحرية، ويختارون لهذا الغرض حران للعلاقات الفكرية التي كانت تربطهم بها من قبل، أو كما يقول كتاب «حرّان گويثا»: «استقبلته حران الداخلية، المدينة التي كان فيها ناصورائيون، حيث لا سبيل إلى الحكام اليهود»(٧).

أما من هم الذين هاجروا، فنحن نرجعهم إلى واحدة من تلك الطوائف أو الفرق التي تحدثنا عنها سابقاً (انظر الفصل الثالث)، والتي كانت تسكن حول البحر الميت وعند نهر الأردن، ولا عبرة، في رأينا، لتحديد هذه الفرقة أو تلك سواء كانت من الهيميروبابتست أو المصبوثيين أو الناصورائيين أو السمبسائيين أو الأوسينيين، إذ نحن نشك في دقة ما أورده كتّاب ومؤرخو المسيحية الأوائل من معلومات حول هذه الطوائف وأسمائها وما يميزها عن بعضها، خاصة وأنهم يكتبون عنها بعد زمن طويل. ومع ذلك، فنحن نميل إلى أخذ ملاحظات أوردها ماكوخ ودراور بشأن بعض الفرق بنظر الاعتبار، ولابأس أن نعيد هنا خلاصة هذه الملاحظات، لاسيما وأن الأدب المندائي الأقدم كان يطلق على معتنقيه اسم الناصورائيين.

(٧) Haran Gawaita and Baptism of Hibil Ziwa, Citta del Vaticano, 1953, p.3.

فطبقاً إلى أبيفانيوس، أسقف سلامينا في قبرص (٣١٥ – ٤٠٣م) أن هؤلاء الناصورائيين (وهو يكتبهم بتهجئات مختلفة وتُترجم عنه بتهجئات مختلفة أيضاً فيزداد الأمر غموضاً) غير مسيحيين. وهم فرقة من الهراطقة وُجدت قبل المسيح ولا تعرف المسيح. وأن المسيحيين الأوائل لم يطلقوا على أنفسهم اسم النصاريين[٨]، (أو النصارى كما ترد في العربية). ويلاحظ ماكوخ، الذي يصر على أن المندائيين هم من هؤلاء، أن هؤلاء الناصورائيين لم ينتقلوا جميعهم إلى بلاد ما بين النهرين، إذ تخلّف بعضهم في فلسطين، عند الأردن، وأن هؤلاء الأخيرين لم يستطيعوا مقاومة النفوذ المسيحي من بعد لذلك استوعبتهم المسيحية – اليهودية[٩]. وتعطينا دراور أيضاً معلومة موحية. فهي، استناداً إلى أبيفانيوس أيضاً، تشير إلى أن «الحسح» (الذين نسب ابن النديم الصابئة إليهم) لم يكونوا على اتجاه واحد. ومن بين هذه الاتجاهات أو التيارات: «السامبسايين». وتقول إن هؤلاء كانوا موحدين ولكن ليسوا من المسيحيين أو اليهود، ويقولون بزيف الأدب الرسمي المسيحي كما تخلوا عن «العهد القديم» اليهودي. هل تكفي هذه الملاحظات، ولكل منها وجاهتها وإغراؤها، في ترجيح واحدة منها؟ نحن لا نميل إلى ذلك، ونكرر ما قلناه بأن تباين الأسماء لا يغير من الأمر كثيراً، إذ نحن، كما قلنا، نشك في دقة هذه التسميات وأن هذه الفرق تتفق فيما بينها ببعض الطقوس والمعتقدات وتعيش في مكان واحد أو في أمكنة متقاربة، ويقتبس بعضها من بعض وحتى ينتقل بعضها أو جزء من هذا البعض إلى غيره.

ب– نعتقد أن الذين هاجروا نحو بلاد ما بين النهرين كانوا جماعة صغيرة، ذلك لأن الطوائف التي أشرنا إليها هي ذاتها كانت طوائف صغيرة، لم يزد أعرقها، الأسينيون، عن بضعة آلاف، وأن الذين هاجروا هم من غُلاة الناصورائيين (وسنحتفظ بهذا الاسم طالما هم أنفسهم قد اختاروا هذا الاسم في أدبهم)، وليس من المستبعد أن

(٨) K. Rudolph, Ibid., p.222.

(٩) E. S. Drower, The Secret Adem, Oxford, Clarendon Press, 1960, p.96.

يكون بينهم من تبع يحيى وأصبح من تلامذته المباشرين، كما يلاحظ ذلك كتابهم «حرّان كويتا». وقد آثر بعض هؤلاء البقاء في حران ليواصل دعوته إلى أفكاره في حران وما يحيط بها، فيما واصل آخرون هجرتهم عبر الأراضي الميدية الجبلية (كردستان) حتى استقروا في منطقة ميسان ذات المياه الوفيرة، وهناك وجدوا وسطاً صالحاً لدعوتهم قد تهيأ لتقبلها بفعل التفاعلات الفكرية التي أشرنا إليها. لم يكن هذا الوسط يجهل ما كان يجري في فلسطين ومصر، وإن معتقداته الروحية التي هي خليط من مجموعة التأثيرات هذه، لم تكن بعيدة عن المعتقدات التي جاء بها المهاجرون. لكن المهاجرين، كما يبدو، حملوا لهذا الوسط الاجتماعي أفكاراً وطقوساً قد تحددت في موطنها الأصلي بفعل عنف الصراعات وغزارة النشاط الفكري فيه، وتولّوا على هذا الأساس تشذيب أفكار هذا الوسط الذي حلّوا فيه، وقننوا طقوسه، جامعين بين ما مارسوه هم من قبل وما كان قد درج عليه الوسط الذي انتقلوا إليه. إن التعميد وغيره من الطقوس التي تجري للزواج والدفن وأرواح الموتى وغيرها كانت تمارس في ميسان أيضاً. وفي هذه البيئة وُضعت التراتيل التي جمعت أساطيرهم ومعتقداتهم لتسهيل انتشارها بين الناس ونقلها من جيل لآخر. وقد مزجت هذه التراتيل بين ما حمله هؤلاء المهاجرون من فكر وما ترسب في عقول الناس من المخلفات البابلية والفارسية وغيرها... وكان هذا هو السبب في كون الغنوصية المندائية قد تميزت بطابعها الشرقي الخاص. ويلوح أن هؤلاء المهاجرين قد شغلوا في البيئة المندائية التي تكونت في ميسان السلطة الكهنوتية. من هنا نشأ مستويان أخذ كل منهما اسماً خاصاً: مستوى أطلق عليه اسم الناصورائي، ضم كما يبدو المهاجرين ومن انشدّ إليهم بقوة من الأتباع المحليين، ومستوى آخر ضمّ جمهرة الناس الآخرين الذين ساروا وراء الناصورائيين وآمنوا بالخط الديني الذي كانوا يدعون إليه. ولعل هذا هو السبب في كون أدبهم الديني يتحدث عن الناصورائيين وكأنهم جماعة خاصة تكاد تكون غريبة عن باقي القوم، وكذلك السبب في ندرة تردد اسم المندائيين في هذا الأدب. كما يلوح لنا أن

التناقض الذي ظهر من بعد بين اتجاهي التطور والمحافظة، بين الرغبة في تبني الأفكار والمعتقدات الجديدة التي كانت تطرح نفسها في مجرى الزمن، والرغبة في الإبقاء على القشرة الصلبة للمعتقدات، قد برز بفعل إصرار هذه الفئة الناصورائية على الاحتفاظ بسلطتها الكهنوتية في وجه الاستعداد الذي كانت تبديه عامة الناس لاسيما مثقفيهم للتأثر بالأفكار اللاحقة.

قبل أن ننتقل إلى النقطة التالية يحسن أن نتوقف عند جملة ذات دلالة أوردها أحد رجال دينهم القدامى. يقول «بيان هيبل بَرْ برخ ياور»، وهو من كبار رجال الدين الذين تولّوا استنساخ الكتب الدينية في العهد الإسلامي الأول، في تذييله لجزء من الكتاب الذي يضم تراتيل صلواتهم وطقوسهم الدينية «القلستا»، معلقاً على دقة ما دوّنه: «في البعيد، حتى في أورشليم مدينة اليهود، فإن طقوسهم الدينية هي مثل هذه». فهل يُفهم من هذا، أنه كان هناك ناصورائيون مندائيون لم يهاجروا حتى ذلك الحين، وأنهم ظلوا يحتفظون بصرامة بالطقوس الدينية كما كانت في صورتها المقننة الأولى، وكوّنوا المرجع الذي يُحتكم إليه في الأمور الدينية؟ لا نملك أي شيء يمكن الاستناد إليه لإجلاء هذه الأحجية الغامضة التي أطلقها رجل الدين هذا. . . ولكن مع ذلك، فقيمة العبارة تكمن في أنه يؤكد هنا العلاقة القديمة، العلاقة بين المندائيين وفلسطين.

ج- ونحن نميل إلى الأخذ بما جاء في أدبهم من أن هذه الهجرة قد تمت في القرن الأول الميلادي وقبل أن يحدث تدمير أورشليم عام ٧٠م كما يقولون. ولعل هذا هو الذي يفسر عدم الإشارة إليها إطلاقاً في ما خلفه آباء الكنيسة ومؤرخوها الأوائل من كتابات، ولابد أن تكون الأحداث التالية التي مرت بها فلسطين، الثورة اليهودية الأولى وفشلها وتدمير القدس، قد غطت عليها ولم يلتفت لها أحد، ولأنها كانت هجرة محدودة لم يلتفت إليها جوزيفوس أيضاً في ما دوّن من أحداث في كتابيه.

لقد بات من المؤكد أن ماني، مؤسس المانوية، قد ولد بين المندائيين في ميسان (٢١٦م)، وأمضى طفولته وصباه بينهم، وظل يتمسك بمعتقداتهم حتى بلغ السادسة والعشرين من عمره حين شرع يدعو

إلى دينه الخاص. إن اعتناق والد ماني الدين المندائي، وهو من عائلة فارسية تمت بالقرابة للعائلة المالكة الأرشاقية، والانتقال بعائلته من طيسفون إلى ميسان للعيش بين أوساطهم، يدل على أن المندائية كانت معروفة ليس في المنطقة التي تسكنها وإنما في المناطق المجاورة لها أيضاً، في هذا ما يؤكد أنها، كدين قد تأسست قبل هذا وباتت تطرح نفسها كبديل له قيمته وسمعته. ولابد أن الذين دخلوا منهم في الصراع الديني مع ماني قد استندوا إلى قواعد وأحكام دينية كانت قد تأسست منذ زمن بعيد يكفي لأن يتمسك بها هؤلاء، ويدافعوا عنها بحرارة وعناد، ويعتبروا دعوة ماني خروجاً لا يجوز التسامح معه على هذه الأحكام المقدسة، وإن كان ذلك لم يمنعهم من أن يدققوا ويطوروا عقائدهم حين شرعوا بتدوين كتبهم في العقود الأخيرة من القرن الثالث. وكما لاحظنا في الفصل السادس، فإن ابتكارهم أبجديتهم الخاصة التي أصبحت معروفة إلى الحد الذي يتبناها ملوك ميسان في نقودهم منذ القرن الثاني، إن لم يكن قبله، يعزز القول بوجودهم هناك منذ القرن الأول.

د- أما عن الطبقة الأولى أو الأساس الموغل في القدم الذي قامت عليه معتقداتهم وطقوسهم، فإننا نميل إلى الاعتقادَ بأنها استندت إلى ثلاثة مصادر: تلك الأفكار والطقوس التي كانت تنادي بها وتمارسها الطوائف الدينية التي استقرت عند البحر الميت قبل ظهور المسيحية، والأفكار الغنوصية التي نادى بها الهرمسيون في الإسكندرية قبل المسيحية، وتلك المعتقدات البابلية المتأخرة التي كانت تمر في مرشّح التوحيد الذي اتسع تأثيره كثيراً منذ أيام نابونيد. ويلوح لنا أن عملية المزج الأساسية بين المعتقدات المختلفة، والتي تولد عنها ذلك اللون من الغنوصية «الشرقية» التي تميزوا بها قد تمت في بلاد ما بين النهرين. نحن نميل إلى الاعتقاد بأن المجموعة الصغيرة التي هاجرت من ضفاف الأردن وانتهت إلى ميسان، قد حملت معها أيضاً ما انتهت إليه الغنوصية في مطلع القرن الأول الميلادي في فلسطين ومصر. لكننا نؤكد أن ما انتهت إليه الغنوصية، أو التيارات الفكرية التي مهدت لها في مصر وفلسطين لم تأت بدعة على الناس في جنوب ما بين النهرين، ذلك

لأن بعض جذور هذا الفكر ذاته وجد في تربتهم أصلاً، وما دخل عليه من إسهامات إغريقية لا يستبعد أن عرفتها ميسان من خلال الإغريق هناك والعلاقات التي كانت تربطها بمصر وفلسطين. نخرج من هذا أن الطابع الخاص بغنوصية المندائيين قد اكتملت عناصره في ميسان (وإن كان ذلك لم يمنع من أن تلعب حرّان من بعد دوراً ملحوظاً في إنضاجه وصقله من خلال علاقاتها الخاصة بالفكر الإغريقي الفلسفي، وغنوصيي فلسطين وسوريا). ولقد تجسدت وتحددت المعتقدات والطقوس في مجموعة التراتيل والشروح التي ظلوا ينقلونها من جيل لآخر شفاهاً حتى أخذت سبيلها للتدوين. وإذا كنا لا نملك إلى الآن ما يؤكد متى تمت أولى عمليات التدوين بالتحديد، فإننا في المنتصف الثاني من القرن الثالث نواجه عمليات التدوين المعروفة التي نهض بها زازاي بَرْ نطّار وأعوانه، والتي جاءت كما يبدو رداً على الوافدة المانوية، والتي من خلال ما تركته من تذييلات نفهم أن عمليات تدوين أخرى قد سبقتها. إن تحريات آثارية واسعة لم تجر في المنطقة إلى الآن بحثاً عما خلّفه سكان ميسان القدامى. ولايزال موقع الطيب لم يحدد إلى الآن ولم تجر في الوادي الذي يُظن أن الطيب تقع فيه، أية عمليات تنقيبية لتحديدَ هذا الموقع. لذلك لايزال هناك أمل في العثور على ما يساعد في الكشف عن البيّنات المادية لعملية التدوين التي سبقت زازاي بَرْ نطّار. ولاشك أن مثل هذه الاكتشافات ستضع حداً لكثير من الأحكام التي بُنيت على تحزّبات عميقة الجذور وشكوك متأصلة الحقت من الأضرار ما يفوق ما طرحته من حاجة إلى التدقيق. إن ماكوخ محق كل الحق في تبرّمه مما يطرحه المتشككون وفي دعوته إلى وجوب وقف المطالبة المستمرة المبنية على مزاعم المتشككين من الباحثين في المسألة المندائية بتقديم المزيد والبراهين(١٠). إننا لا نستبعد أن تزودنا عمليات التنقيب في هذه المنطقة ذات التاريخ السحيق، بشواهد تحسم هذا الجدل الذي طال كثيراً.

هـ- إن الشكل الذي وصلنا من المندائية هو ثمرة المرحلة الأخيرة من تطور المعتقدات الدينية للمندائيين. إنه يمثل المندائية بعد أن

(١٠) Kurt Rudolph, Ibid., p.211.

SS

تجاوزت السمت وشرعت تأخذ سبيلها إلى الانحدار بفعل غلبة العناصر الشكلية والدوكماتية فيها. لقد فقدت هذه المعتقدات الروح السجالية التي دفعت إلى ظهورها وتطورها، وشرعت الفئة الكهنوتية التي تولت تدوين الأدب الديني والإشراف على تطبيقه جيلاً بعد جيل تنصرف في الأساس نحو تعزيز روح المحافظة وتأكيد الطقوس والإغراق في شكليتها على حساب الفكر. لقد غدت هذه المعتقدات بعيدة تماماً عن الواقع الذي دفع إليها، ولم يعد الفرد المندائي يفقه ما يدفعه إلى تبنّي هذا النوع من الفكر دون غيره. إن التساؤلات التي كان يطرحها الفرد الغنوصي قبل ألفي عام: مَن نحن، من أين جئنا، وإلى أين ينتهي بنا المطاف. . . لازالت تُطرح إلى الآن. لكن هذا النزوع المعرفي الذي يخالط المرء آنذاك، والذي دعاه أحد الباحثين، بالنزوع العلموي[11]، لكن مداركه وأدواته المعرفية يومئذ كانت قاصرة عن مده بالأجوبة الشافية، يتكفل العلم اليوم بالرد عليها استناداً إلى معرفة مبنية على دراسة الواقع المادي بدلاً من الهروب منه والازدراء به وبدلاً من التحليق على أجنحة من الوهم والخيال يجري التحليق فعلاً على أجنحة مادية صنعها الإنسان طبقاً لمعارفه المادية للقوانين التي تحكم هذا العالم.

غير أن هذه المرحلة التي دعوناها بمرحلة بداية الإنحدار تنطوي على دلالات معينة هي في غاية الأهمية بالنسبة إلى واقع المندائيين في الوقت الراهن، لذلك يحسن أن نتوقف عندها ملياً، وهذا ما سنعالجه في الفصل التالي والأخير.

(١١) G. Van Gronongen, First Century Gnosticism, Its Origin and Motifs, Leiden, Brill, 1967.

الفصل الثامن

ما يشبه الخاتمة

منذ الحكم الإسلامي في العراق دخل الصابئة (المندائيون) [illegible]
خاصة في تطور حياتهم الاجتماعية كمجموعة وفي تطور معـ[illegible]
الدينية ونشاطهم الفكري العام، وهذه المرحلة تتفق في أوجه [illegible]
والمرحلة التي يمرون بها اليوم.

بعد انتصار المسلمين على الساسانيين في معركة القادسية (٦٣٥م) وتقدمهم من بعد، صوب الشرق لاحتلال فارس وما بعدها، دخل العراق في إطار الحكم الإسلامي، وتعيّن على سكانه، طبقاً لأحكام الإسلام، أن يعتنقوا الدين الإسلامي طوعاً أو كرهاً إذا كانوا من غير أهل الكتاب (وهؤلاء كما عددهم القرآن الكريم اليهود والمسيحيون والصابئة). أما أهل الكتاب فقد خصّهم بتسامح خاص: «لا خوف عليهم ولا هم يحزنون»، وفرض عليهم دفع الجزية فقط. وطبقاً لذلك، تقدم أنش بَرْ دنقا، أحد كبار المندائيين الصابئة، إلى القائد العربي، وهو يحمل كتابهم «كنزا ربّا» لتعريفه بدينهم، وعاد من لقائه مع القائد العربي وهو يحمل لقومه الأمان. ويلوح لنا من هذه الواقعة التي يشير إليها كتابهم «حرّان كويتا»، أنهم كانوا يُعرفون في ذلك الحين باسم الصابئة أيضاً. إن القرآن الكريم، بإدراجه الصابئين ضمن أهل الكتاب، إنما يؤكد واقعاً قائماً قبل الإسلام. والموقف الذي اتخذه القائد الإسلامي لم يكن موقفاً اعتباطياً، وإنما حصل عن قناعة تامة بحقيقتهم، ويؤكد ذلك أن فقهاء الإسلام من بعد نحوا هذا المنحى في التعامل معهم عندما تطلب الرد على مسائل عملية كانت تواجه الحكم الإسلامي وتنذليم

الشؤون الإدارية والمالية في العراق. فقد قال السدي عنهم إنهم فرقة من أهل الكتاب، وقال ابن راهويه لابأس بذبائحهم لأنهم طائفة من أهل الكتاب. وأفتى الإمام أبو حنيفة بأنه لابأس بذبائحهم ونكاح نسائهم. وقد أجاز جميع الفقهاء أخذ الجزية منهم. وذهب القاضي أبو يوسف مذهب أستاذه أبي حنيفة حين سُئل عنهم[1].

حين فتح المسلمون العراق، كان الصابئة كثيرين، كما يشير ابن النديم[2]. ولم يكونوا في ميسان وحدها، وإنما كانوا ينتشرون في بقاع عديدة من بلاد ما بين النهرين. فعدا ما يشير إليه «حرّان كويتا» من وجودهم في مناطق يحددها، فإنهم تاريخياً وُجدوا في حران وفي الرقة والخابور وفي مواقع أخرى من أعالي الفرات. والعثور على أوان فخارية دُونت عليها نصوص مندائية في نُفر وخويبر (على نهر الفراتَ شمال المسيّب) وعند سفوح جبال بشت كوه في الشرق، يدلل على وجودهم في وسط العراق أيضاً. ويروى أن ثابت بن قرّة، أحد ألمع شخصياتهم العلمية في العهد العباسي (٨٣٦ – ٩٠١م)، حين قدم إلى بغداد، «وجد فرعاً آخر لطائفة الصابئة في بغداد»[3]. ويلوح مما دوّنه الناسخون في تذييلاتهم للمخطوطات الدينية أنهم كانوا يسكنون في مناطق ذات طبيعة جبلية أيضاً. هذا، بالطبع، عدا وجودهم في ميسان.

إن هذا الانتشار الواسع لا يؤكد كثرتهم وحدها، وإنما يدلل على حقيقة أخرى أيضاً هي أنهم لم يكونوا جماعة صغيرة، منغلقة على نفسها، كما غدت من بعد، أو كما كان شأن الجماعة الناصورائية الصغيرة التي هاجرت من فلسطين إلى بلاد ما بين النهرين. إنهم، كما يبدو، مرّوا بمرحلة كانوا فيها منفتحين على الآخرين، ولا يرفضون من ينتمي إليهم إذا رضيَ أن يعتنق دينهم ويتقيد بطقوسهم على نحو ما فعل فَتّق أو فاتك، أبو ماني، مثلاً.

وفي هذه المرحلة ألّف «الناصورائيون» بينهم، تلك المجموعة الكهنوتية التي لعبت دور المرجع الديني الذي يتكفل بحفظ المخطوطات الدينية ويحكم بصحتها وصحة الطقوس الدينية التي تُجرى، وسط العامة التي

---

(١) استقينا هذه المعلومات عن الشيخ أحمد فهمي محمد في الهوامش التي علق فيها على مؤلف الشهرستاني، «الملل والنحل»، طبعة دار السرور، بيروت، ١٩٤٨، ج٢، ص٣، وص٥٥.

(٢) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨، ص٤٧٧.

(٣) First Encyclopedia of Islam, Brill, 1936, edited by Houtsma and Others.

صار يطلق عليها اسم المندائيين أو المشكينيين، كما يشير تيودور بَرْ خوناي (راجع الفصل السادس). ولكن متى حدث هذا؟ لا نملك للأمر تحديداً واضحاً. إن «حرّان كويتا» يشير فقط إلى عهود ثلاثة مروا بها: أولي ووسيط وأخير. ويلوح أنه يعني بالأخير العهد الذي سبق وضع المؤَلف، أي العهد الإسلامي الأول.

ويؤكد هذا الانتشار الواسع حقيقة أخرى حريٌ بنا أن نتوقف عندها قليلاً. لقد وردت في «حران كويتا» عبارة ملفتة للنظر حقاً. ففي معرض حديثه عن ظاهرة تعدد الأقوام واللغات والدول التي سبقت الإسلام، يقول: «كانت الأقوام تتجزأ واللغات تتعدد» ويردفها بقوله: «حتى لغات الناصورائيين قد تضاعفت»[٤]! كيف تضاعفت هذه اللغات أو الأصح اللهجات؟ هل انضم لهم أقوام أخرى، فرس، مثلاً، كما فعل أبو ماني؟ أم تباينت لهجاتهم بفعل تشتتهم واحتكاكهم بأقوام أخرى؟ على أية حال، سواء أخذنا العبارة بمعناها الحرفي أو بمعناها المجازي الذي يريد به تباينات في المحتوى، فإنه يُفهم منها أن الصابئة أو المندائيين قد توزعوا على مناطق متعددة ومختلفة في أوضاعها الجغرافية وبيئاتها الاجتماعية، وصاروا يتحدثون بلهجات أخرى غير تلك التي دونت بها كتبهم والتي جاءتنا من منطقة ميسان وحدها. ولا يُستبعد أن تكون قد ظهرت بينهم اختلافات في الأفكار وحتى في الطقوس، تبعاً لتأثيرات البيئات المختلفة التي عاشوا فيها. وكتبهم ذاتها، تؤكد، كما لاحظنا من مثال «قيقل» (راجع الفصل السادس)، الاختلافات التي نشأت بينهم. إن الأدب الذي وصلنا هو لون واحد فقط. إنه الأدب الذي حفظه المتشددون في المعتقدات. أما ما وضعه الآخرون، فإنه لم يصلنا منه شيء، ولا نعرف طبيعة التطورات والمناحي التي اتخذها الأدب الديني لهؤلاء. حتى هذا الذي وصلنا فإنه قد جُمع وصُنف طبقاً لتقدير بعض الناسخين. إن ج. بكلي Buckley[٥] محقة فيما تلاحظه من أن تراتيل «القلستا»، والبالغة ٤١٤ ترتيلة (رغم أن بعضها يتكرر) لا تنتهي جميعها بتذييل واحد، وإنما هناك ثمانية تذييلات لمجاميع

---

(٤) E. S. Drower, Haran Gawaita, Citta de Vaticano, 1953, p.14.

(٥) J. J. Buckley, The Colophons in the Canonical Praybook of the Mandaeans, Journal of Near Eastern Studies, January, 1992, Vol.51, No.1.

من هذه التراتيل، مما يدل، كما تعتقد، أن هناك اختلافاً في تقدير ما هي التراتيل القانونية أو غير القانونية.

لقد أفرد الشهرستاني، مؤرخ الفلسفة العربية الإسلامية المعروف، في كتابه «الملل والنحل» حيزاً كبيراً للحديث عن الصابئة الحرانيين، والرد على أفكارهم في صورة مناظرة يعقدها بين الصابئة، أو من دعاهم بأصحاب الروحانيات من جانب والحنفاء من الجانب المقابل. وواضح فيها أنه يعني بالحنفاء من يشاركونه أفكاره ومعتقداته هو. يلاحظ الشهرستاني أن مذهب الصابئة الحرانيين يقوم على أساس أن للعالم صانع مقدس أزلي لا يمكن التوصل إلى جلاله وإدراك ماهيته، وإنما يُتقرب إليه من خلال الروحانيين المقدسين جوهراً وفعلاً وحالةً. ويتطلب هذا تطهير الأنفس عن دنيات الشهوات والتضرع والابتهال بالدعوات وإقامة الصلوات وبذل الزكوات. والقوى النورانية تستمد القوة من الإله الأعلى وتفيضها على الموجودات السفلى. وقالوا إن الروحانيات ليست من المادة وجوهرها أنوار لا ظلام فيها، وهي من شدة ضيائها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر. إن عالم الروحانيات العلوي هو عالم النور بينما عالم الجسمانيات، أي العالم المادي، الأسفل، فهو عالم الظلام. وإن القوى النورانية تعيش إلى جوار رب الأرباب في عالم كله سعادة، وإن سعادتها ناشئة عن تسبيحها للإله الأعلى. ويستطرد: إنهم تحدثوا عن الكواكب والأفلاك ونسبوا إدارتها والإشراف عليها إلى القوى النورانية، وإن الانفعالات في الطبايع والعناصر تنجم عن حركة هذه الأفلاك. ويضيف الشهرستاني في معرض الحديث عن «الحرنانية» أي الحرانيين، أن الصابئين كلهم يصلون ثلاث صلوات، ويغتسلون من الجنابة ومن مَس الميت وحرموا أكل الخنزير وما يجزر من النوق ومن الطير كل ما له مخلب والحمام ونهوا عن السكر في الشراب وعن الاختتان[٦]. وإلى ذات الشيء ذهب ابن النديم في فهرسه وأورد أنهم يقولون في النفس إنها درّاكة لا تبيد، وإنها جوهر ليست بجسم ولا يلحقها لواحق الجسم، وإن الله واحد لا تلحقه صفة، وقبلتهم واحدة، صيّروها لقطب الشمال. ويورد أيضاً عن الفيلسوف العربي الأول، الكندي، أنه نظر في كتاب يقرّ به هؤلاء القوم، وهو مقالات لهرمس في التوحيد كتبها لابنه، على غاية التقانة في التوحيد لا يجد الفيلسوف، إذا أتعب نفسه، مندوحة

(٦) الشهرستاني، المرجع السابق، ج٢، ص١٠٨ – ٢٣٠.

ss

عنها والقول بها[٧].

إن ما أورده الشهرستاني في مناظرته، إذا ما جردناه من اللغة والاصطلاحات الفلسفية لذلك العهد هو في جوهره ذات الأفكار المندائية التي عرضناها من قبل، والصفات التي يسوقها هو وابن النديم للأحكام التي يلتزمون بها هي نفسها الأحكام المندائية التي أشرنا إليها. لقد ظل بعض الباحثين، منذ أن نشر المستشرق الأوكرايني خوالسن كتابه عن الصابئة في منتصف القرن التاسع عشر، يصر على وضع خط فاصل بين الصابئة المندائيين وصابئة حران، ومال إلى الأخذ بهذا بعض المندائيين ذاتهم اليوم خشية أن يوصفوا بعبدة الكواكب، وهو المصطلح الذي أطلقه على الصابئة في حران منافسوهم من الكتاب ورجال اللاهوت المسيحيين الذين عاصروهم ودرج عليه من استند إليهم من المؤلفين المسلمين. لاشك أن الفلك البابلي وما دار حوله من معتقدات ظل حياً في الأذهان لفترة طويلة، وحافظ الناس على الاعتقاد بأن للبروج الفلكية علاقة بتسلكات الأفراد وأمزجتهم. وظلت حران بالذات أحد أهم المراكز في أبحاث الفلك ومعارفه. وليس من قبيل المصادفة أن يكون أبرز علماء الفلك في الحضارة العربية الإسلامية واحداً من صابئة حران، البتّاني Al-Bategnus. لذلك من غير المألوف أن لا تتأثر معتقدات المندائيين بمخلفات المعتقدات البابلية بشأن الكواكب والبروج والفلك عامة. إن المندائيين بفكرهم الغنوصي الذي يحمل كثيراً من البصمات البابلية، وبأساطيرهم التي تقارب الأساطير البابلية كما قلنا من قبل، ما كانوا ليجدوا غضاضة في معتقداتهم بشأن الكواكب والبروج، لاسيما وأن الأمر لم يكن يقتصر عليهم وحدهم وإنما تشاركهم فيه فرق عديدة ومن أديان مختلفة. إن أدبهم الديني مليء بالإشارة إلى «السبعة» و«الاثني عشر» وما يرتبط بها من شرور. فأدبهم الديني يصف الكواكب والشمس والقمر كأجرام سماوية تركن إليها أرواح شريرة وإلى جانبها أرواح نورانية موكول لها أن تراقب سلوك الأرواح الشريرة وتتدخل في النهاية لفرض إرادة ملك عالم النور «ملكه دْ نهورا» «الحي» الأعلى، إله الكون. ورجال الدين المندائيون حتى الآن يسعون إلى

(٧) ابن النديم، الفهرست، المصدر السابق، ص٤٤٢ – ٤٤٥. ويبدو أن الكندي قد اطلع على واحدة من مخطوطات هرمس الهرامسة (راجع الفصل الخامس) التي يعتز بها المندائيون، ويعتبرونها من مصادر أفكارهم.

استطلاع ما يحمله الغيب كل عام في واحد من أعيادهم السنوية، استناداً إلى حسابات «فلكية» أوردها كتابهم «أسفر ملواشه».

إن ما يلاحظه المرء من فارق في التعابير والمصطلحات وأساليب العرض والمحاججة بين أفكار الصابئة المندائيين كما عرضتها كتبهم الدينية المدونة بأبجديتهم الخاصة، وأفكار المجموعة المندائية في حران، والتي عُرفت بالحرانيين أو الحرنانيين أو الصابئة الحرانيين، كما عرضها الشهرستاني وغيرهم إنما مرده إلى تأثر مجموعة حران المثقفة بالأدب الفلسفي الإغريقي، بحكم تعاملها الطويل مع هذا الأدب. فمن المعروف أن هؤلاء المثقفين لعبوا دوراً كبيراً في ترجمة الفلسفة اليونانية، وبعضهم أصبح فلاسفة ذاتهم ولم يقصروا دورهم على ترجمة أرسطو وأفلاطون وغيرهما وشرحهم، وإنما لوضع أفكارهم الفلسفية الخاصة، التي من المؤسف أنها لم تصلنا، وابن النديم والشهرستاني وغيرهما يتحدثون كثيراً عن ثابت بن قرة وأصحابه. لقد ظلت المعتقدات الصابئية واحدة في جوهرها وخطوطها العامة. والذين عُرفوا بصابئة حران تمسكوا بذات الأفكار لكنهم سعوا إلى صوغها بلغة مثقفي ذلك العهد. ولم يكن من الطبيعي أن يُطالب مثقفو الصابئة آنذاك بالدفاع عن معتقداتهم وأفكارهم بنفس الطريقة التي كان يدافع بها أولئك الذين انزووا في أهوار ميسان، بعيداً عن التطور الحضاري الذي كان يجري في ذلك العهد، كما تلاحظ دراور(٨).

واضح أن الأدب الذي وصلنا هو الأدب الذي أخذ شكله وتقنن ودُوّن في بيئة ميسان المنعزلة في أوائل العهد الإسلامي أو قبيله إلى جانب «دواوين» وكراريس دُونت في مرحلة أسبق، كما أشرنا من قبل. لقد بات الهمّ الأول للذين تولّوا استنساخ هذا الأدب، والذين هم في ذات الوقت كبار رجال الدين أمثال رومي أو روميّة بَرْ زكية، هو تأكيد التقيد الصارم بدقة أداء الطقوس الدينية وبالطهارة. إن خطأ واحداً، عابراً غير مقصود، أو مُدبراً للإيقاع برجل الدين، يكفي لإزاحته عن منصبه الديني ولا يمكن أن يحتفظ به إلا بإجراء تعميدات خاصة يؤديها عدد من رجال الدين له حسب الخطأ الذي ارتكبه. وغدا محتوى الطهارة شكلياً محضاً. وتم فصل تام بين الفئة الكهنوتية وعامة المندائيين. ولكي تحتفظ هذه الفئة الكهنوتية بمنزلتها الخاصة أصبحت تحرص على توارث المركز الديني، وتحيط نفسها بهالة

(٨) Drower, The Secret Adem, Ibid., p.111 - 113.

خاصة بصفتها الفئة التي يحق لها وحدها أن تتعرف على الأسرار الدينية والتي لا تُفشى إلا للمرشح لهذه الفئة وبأقساط عندما يجري تكريسه. والأدب الذي يوجه للعامة، المندائيين، هو ليس كل الأدب المندائي. فهناك كتب ونصوص لا يجوز لهم الاطلاع عليها، إنها نصوص سرية، خاصة برجال الدين وحدهم، وبعض هذا الأدب لا يمتلكه أو يستنسخه سوى كبار رجال الدين، ولا يسلمه إلى آخرين، حتى من عائلته، إلا حين يقترب من الموت، وبعضه لا يطلع عليه من رجال الدين سوى من نال رتبة «الكنزبره» أو «الكنزفره» فأعلى. وحتى في محتواها، تتباين تلك التي تُوجّه نحو العامة عن تلك الموجهة إلى خاصة رجال الدين. فالأولى تميل إلى تشخيص الأساطير والمعتقدات. فهي تصاغ في شكل أحداث يرويها ملائكة «إثري»، مُشَخّصون، يحملون أسماءاً ويوصفون بنعوت خاصة، فيما تُصاغ الثانية، السرية، في شكل أسئلة وشروح مجردة. ولم يعد رجال الدين يفقهون المغزى الفلسفي لغنوصيتهم. إنك لن تحصل على جواب واضح، فلسفي أو حتى لاهوتي ذي عمق، لو سألته لماذا تزوج «هيبل زيوا» الذي هو من كبار «الإثري» ويلعب دوراً خاصاً في معتقدهم الديني، من «زهربييل» التي هي أخت «الروها» ملكة الظلام، أو لو سألته: لماذا تصرخ «الروها»، شاكية إلى ملك النور: «أبي، أبي، لماذا خلقتني؟ يا إلهي، يا إلهي، لماذا دفعتني إلى هذا المكان البعيد؟». إن من يرقب عملية التعميد المندائي اليوم، أو «المسخثه»، وهي مجموعة الطقوس التي تُقام على نفس الميت لتعينها على الصعود إلى عالم النور، يلمس مدى شكلية هذه الطقوس. والمتعمد، لم يعد يفهم لماذا يتناول من رجل الدين «الممبوها»، وهو ماء يقدمه رَجل الدين للمتعمد ليشربه مرتين ويطرحه على جانبه الأيسر في المرة الثالثة، ولماذا الأيسر دون الأيمن. ولماذا يغطس رأسه ثلاث مرات دون زيادة أو نقصان. . . والأمثلة على هذه الشكلية كثيرة جداً. إن معنى هذه الطقوس وما ترمز إليه لم تعد مفهومة ليس الآن فقط، حين باتت عامة الطائفة لا تتحدث بلغتها وباتت هذه غريبة عليها تماماً، نطقاً وكتابة، وإنما لم تكن مفهومة حتى في تلك المرحلة التي يجري الحديث عنها. إنها تكرر أسماء لا تعرف عنها شيئاً. إنك لو سألت حتى رجل دين من درجة «كنزفره»، وهي درجة دينية عالية، من هم إدثان ويَدثان، أو سار وسروان، أو زهير وزهرن، أو بهير وبهرن، وتار وتَروان أو أسماء كثيرة غيرها ترد في تراتيلهم، وما هو موقعهم

التراتبي في عالمهم الأسطوري، وكيف ولماذا أعطيت لهم هذه الأسماء، وما معنى هذه الثنائية. . . فإنك لن تحظى بأي جواب واضح مقنع.

إن المندائيين الذين ورثوا تقليد تقديس الأجداد عن الأقوام القديمة لاسيما البابليين، جردوا هذا التقليد في المرحلة الإسلامية من طابعه الأسطوري وصاروا يدخلون ضمن قوائم المقدسين بعض كبار رجال دينهم ممن عاصروهم أو سبقوهم بقليل. فآدم أبو الفرج بن بهرام شيتل، وكان من كهانهم الذين بلغوا مرتبة «ريش أمه» أو «ريش دْ دارا» (رئيس قوم أو رئيس جيل) كان أحد الذين تولّوا نسخ الكتب الدينية في العهد الإسلامي. بيد أن الأساطير صارت تحاك عن هذا الكاهن، وأدرج اسمه ضمن من يذكر في ترتيلة «طابا هاتان» المكرسة لتمجيد من يقدسونه لا من الروحانيين وحسب، بل ومن البشر أيضاً. ومثل هذا يرد في الترتيلة ذاتها اسم ناسخ آخر في ذلك العهد وهو «معيلو بَرْ أنش بهداد» الذي يرد اسمه في التذييل الرابع في «القلستا»، وترد إلى جانبه في هذه الترتيلة أسماء أخرى لرجال ونساء.

وكمظهر آخر للتحول نحو الدوكماتية والشكلية بروز مؤسسة الرئاسة بين المندائيين في هذه الفترة. ففي الأزمان السابقة كان يُشار إلى الملك الفلاني أو الملك العلاني، لكن كلمة الملك، «ملكا»، هذه كان لا يراد بها المعنى الاجتماعي أو المدني المعروف، وإنما كان يراد بها الإشارة إلى منزلته الدينية السامية. وتقرن، في العادة، بشخوص عالم الأرواح، ولا تأخذ في أدبهم معناها الاجتماعي إلا عند الإشارة إلى ملوك ورؤساء الأقوام الأخرى. والإشارة التي وردت في ديوان «حران كويتا» عن تعيين عدد من الشخصيات الناصورائية كملوك على مناطق مختلفة من بلاد ما بين النهرين لا يؤكدها أي دليل مادي، ويلوح لنا أنه قصد منها الإشارة إليهم كرؤساء دينيين للمجموعات المندائية في المناطق المختلفة، وجاء كتقليد للمسيحية التي أدخلت هذا التراتب الكنسي في صلب المؤسسة الدينية. أما المؤسسة الرئاسية التي أدخلت في المندائية في المرحلة الإسلامية فقد جاءت ثمرة التوجه صوب الدوكماتية، دفعت إليها، أولاً، الحاجة إلى تحديد النصوص المعتمدة بعد أن كثرت التحريفات والتغييرات والاجتزاءات في النصوص الدينية، لاسيما تلك التي تتعلق بتراتيل الطقوس، كما يشير الناسخون في تذييلاتهم. ثم اتخذت من بعد أبعادها

الأخرى كمؤسسة قائمة بذاتها، كمظهر من مظاهر الشكلية في الدين. ومن المحتمل أن تكون قد ظهرت أيضاً ارتباطاً بالحاجة إلى تمثيل المندائية أمام السلطات الإسلامية. وكنا قد لاحظنا كيف أن «أنش بَرْ دنقا» قد ترأس وفداً لمقابلة القائد الإسلامي إبان الفتح الإسلامي للعراق، وأخذ منه الأمان لقومه. ولابد أن تكون هذه الواقعة، وما يحتمل أن يكون قد ماثلها في مناطق أخرى، قد عززت الحاجة إلى دور مؤسسة الرئاسة. إن الكتب الدينية لا تعطينا أية إيضاحات عن هذه الموسسة عدا تلك الإشارة التي تحدثنا عنها في ديوان «حران كويتا». غير أن ابن النديم يورد في فهرسه قائمة طويلة بأسماء صابئين قال إنهم توارثوا رئاسة الصابئة الحرانيين منذ العهد الأموي، وبالتحديد، منذ خلافة عبد الملك بن مروان، وكان من بينهم ثابت بن قرة[9]، غير أن واقعة محاسبته على أفكاره الدينية تشير إلى أن هناك رئيساً دينياً غيره، وأن رئاسته كانت اجتماعية فقط.

شهدت هذه المرحلة كذلك ظاهرة خاصة بالمرأة المندائية ودورها الديني. إن النصوص التي توغل في القدم لا تشير إلى أن المرأة قد شغلت مركزاً دينياً لدى المندائيين. وربما كان هذا الموقف استمراراً لتقليد سابق يرجع إلى يوحنا المعمدان وطوائف البحر الميت التي كانت تتحفظ إزاء المرأة. ونحن لا نملك ما يدلل على أن هذا الموقف المتحفظ حيال المرأة قد تغيّر في العهود الأولى من تطور المعتقدات المندائية في ميسان. غير أن كتابهم «ألف ترسر شياله»، ألف سؤال وسؤال أو ألف واثنا عشر سؤال، وهو من الأدب السري المخصص لرجال الدين وحدهم، وديوان تعميد «هيبل زيوا»، لا يبديان ارتياحهما لتكريس النساء إلى المراتب الدينية. ويبدو أن هذا الحكم إما أن يكون قد جاء للرد على ممارسة تمت في هذا الشأن، أو لرفض إلحاح من العامة بهذا الاتجاه. لكن ديوان «ملكوتا أليتا» (المملكة العليا) يشير في سطوره (١٢٧٩ - ١٢٨٥) إلى نساء كاهنات. كذلك نفهم من التذييلات الملحقة بالمخطوطات التي استُنسخت في أوائل العهد الإسلامي، أن بعض النساء أسهمن في عملية الاستنساخ هذه، وأن بعضهن مثل حونية أو حيّونة أشغلت رتبة «كنزفره» وكانت تحتفظ بمكتبة خاصة للأدب المندائي، ويشير إليها من تلاها من الناسخين باحترام وتبجيل. ولم تكن حونية هي وحدها من أشغلت مركزاً دينياً، بل كان هناك

(٩) ابن النديم، مصدر سابق، ص٤٥٤.

غيرها من النساء، وبعضهن أسهمن في حملات الاستنساخ. وفي ترتيلة (طابا هاتان) التي تُتلى في طقوس خاصة لاستجلاب الرحمة للآباء المتوفين المقدسين يرد ذكر اثنتين ممن تولين عملية الاستنساخ ضمن من يوصف بالترتيلة بأرواح «الكنزفره»[١٠]. بيد أن الفترات اللاحقة لم تخلف ما يشير إلى أن المرأة قد احتفظت بمركزها الديني هذا، حتى اختفى هذا التقليد كلية الآن. ويبدو أن هذا التقليد لم يمارس لوقت طويل. إن بكلي (Buckley) تلاحظ أن أسماء الناسخات تكثر في التذييل الأول والثاني والثالث في «القلستا» لكنها تعود لتقل في التذييلات اللاحقة[١١].

إن ما أوردناه يؤكد جميعه طبيعة الانحدار الذي سارت فيه الطائفة. وكان هناك ما يدفع إلى هذا الانحدار من أسباب. إن المعتقدات الغنوصية، التي عكست يوماً ما الحاجة للخروج بالإنسان من الوضع الروحي المعقد الذي وجد نفسه فيه – فهو من جهة يودع العالم القديم بأساطيره وآلهته ومعتقداته التي لم تعد توفر له التفسير المقنع الذي يبحث عنه لوجوده في الكون بعد أن نمت معارفه كثيراً بتأثير التفاعلات الحضارية الواسعة. . . لكن معارفه من الجهة الأخرى لم تبلغ بعد الحد الذي يسمح له بالتوصل إلى هذا التفسير المقنع فيلجأ إلى الإيمان الديني بحثاً عن الخلاص – هذه المعتقدات الغنوصية لم تعد تكفي لمواجهة القضايا التي شرعت تطرحها الحضارة العربية الإسلامية الآخذة بالنضج وما تولد عنها من صراعات اجتماعية وفكرية. فكيف تصرف المندائيون حيال هذا الوضع الجديد؟ وماذا كان موقفهم، بوجه خاص، تجاه مسألتين كبيرتين أفرزهما هذا التطور: إحداهما سياسية والأخرى فكرية وسياسية في ذات الوقت أي، الثورات الاجتماعية التي انفجرت في القرن الثالث، والصراعات في ميدان الفلسفة عهد ذاك؟

حين دخل العراق القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) كان يمر بأوضاع اجتماعية وفكرية بالغة التعقيد. كانت التناقضات الاجتماعية في المجتمع العربي الإسلامي قد بلغت من الحدة درجة دفعت إلى انفجار حركات وصراعات اجتماعية واسعة ومثيرة شملت أعداداً غفيرة من الناس، لاسيما بين جماهير الفلاحين، وامتدت إلى أقاليم شاسعة، وأحدثت أصداء

(١٠) Jorunn Jacobsen Buckley, Ibid., p.41.
(١١) Ibid., p.42

مختلفة، أبرزها ثورة بابك الخرمي وثورة الزنج وحركة القرامطة. لقد هزت هذه الحركات الثلاث المجتمع من أساسه، ونشّطت صراعاً فكرياً واسعاً، لاسيما في العراق، مركز الخلافة الإسلامية. وقد كانت ثورتا الزنج، وقبلها ثورة الزط، قد جرتا في ذات المنطقة التي سكنها صابئيو البطائح، أي في ميسان، لابد أن تكون قد مست حياتهم بلون أو بآخر. كما أن حركة القرامطة نبعت عن الحركة الاسماعيلية التي تأثر فكرها بالفيثاغورية والغنوصية[١٢]، وساحتها لم تكن بعيدة عن الساحة التي سكنها الصابئيون، وأصداؤها امتدت بعيداً حتى سوريا، ودامت عقوداً طويلة من السنين، وانجرّ إليها النبط العاملون بالزراعة.

لا نملك للأسف، ما يُعين في تحديد طبيعة الموقف الذي اتخذه المندائيون من هذه الصراعات الواسعة، وكتبهم الدينية لا تُعنى بالجانب التاريخي من حياتهم بالمرة، ولم يسعفنا الناسخون لكتبهم بأي شيء بشأنها أو بشيء غيرها آنذاك رغم أن تقليدهم كان يسمح بذلك. ولكن ألا يعني هذا الموقف السلبي أنهم آثروا الابتعاد كلية عن مجرى الأحداث دفعاً للمخاطر التي قد تتهددهم وإيثاراً للنجاة لاسيما وأنهم كانوا مستهدفين لضغط متصل، لحملهم على اعتناق الإسلام؟ إننا نرجح أن ردة فعلهم كانت مزيداً من الانغلاق على النفس والإيغال في تصليب القشرة الطقسية لمعتقداتهم الدينية، لاسيما وأن الحركة القرمطية، وهي أوسع الحركات تأثيراً، كانت قد رفعت شعارات ذات وجه ديني، مذهبي، وغلّفت أبعادها الاجتماعية بأغلفة دينية.

المسألة الكبيرة الثانية: الصراع الفكري الضخم الذي شمل الخلافة الإسلامية منذ العقود الأولى لنشأة الخلافة وانتهى إلى ظهور المدارس الفكرية المختلفة والفلسفة العربية الإسلامية. ولم يكن أي مثقف في ذلك

(١٢) فرقة شيعية باطنية قالت بإمامة اسماعيل بن جعفر الصادق، الإمام السادس عند الشيعة الإمامية، وبعضها قال بإمامة ابنه محمد. وطبقاً لمعتقدهم فإن الأئمة يمتلكون صفات إلهية. والاسماعيلية تؤمن بأن العلاقة مع الله تتم عبر سبعة من الأئمة واثني عشر حجة، ويقابل هؤلاء سبعة افلاك واثنا عشر برجاً فلكياً. وتعتقد الاسماعيلية، بان الله، بأمر منه أبدع العقل الاول، وبتوسط هذا العقل أبدع النفس. ولما احتاجت النفس إلى كمال العقل احتاجت إلى حركة تتجه إلى الكمال وإلى آلة تولد هذه الحركة، فكانت الافلاك السماوية، وعن الحركة الدورية لهذه الافلاك نتجت الطبايع البسيطة، ومن الحركة المستقيمة للأفلاك نشأت الجمادات والحيوان والنبات والإنسان (حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥، ج٢، ص٢٢٩).

العهد بمنجىً من تأثيرات هذا الصراع الفكري. لقد دخل علماء الصابئة حلبة هذا الصراع بصفتهم من النَّقَلة الأساسيين للفكر الإغريقي. ويلاحظ الذين درسوا تطور الفلسفة العربية الإسلامية أن من الممكن أن يكون المعتزلة قد تأثروا بصابئة حران الذين «أدوا دورهم المعروف في تاريخ النهضة العلمية العربية في العصر العباسي الأول»[١٣]. وسواء كان المعتزلة قد تأثروا بالصابئة الحرانيين أو بغيرهم من الفرق الغنوصية، فإن حديث المعتزلة عن الله، كما يطرحه أبو الحسن الأشعري في مؤلفه (مقالات الإسلاميين) يماثل ما يتحدث به الصابئة المندائيون من حيث نفي الصفات عنه[١٤]. ويعطينا الفيلسوف الإسلامي الكبير أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (٨٥٤ – ٩٣٢م) مثالاً آخر على تأثير أفكار الصابئة الحرانيين. فمن بين ما أورده الرازي عن النفس، أنها تميل إلى التعلق بالهيولى (المادة)، وتكره مفارقة الأجسام. والله يساعدها في تحقيق رغبتها هذه فيركب الهيولى تراكيب مختلفة، منها السماوات والعناصر وأجسام الحيوانات وهي جميعاً مركبة على الوجه الأكمل، غير أن الأجسام الأرضية يبقى بعض الفساد والشر في جوهرها ولا يمكن إزالته، بسبب كونه من ضرورات القوانين الطبيعية التي لابد أن تجري في مجراها وفق مبدأ السببية. وأما العقل فيفيضه الله على النفس، لكي تتذكر عالمها، ولكي تعلم أنها مادامت في العالم الهيولاني لا تنفك عن الآلام فتشتاق إلى عالمها الأول لتتخلص من هذه الآلام. هكذا نرى صلة الله بالعالم تتحقق في وجهتين متعاكستين:

(١٣) المصدر السابق، ج١، ص٦٨٤. ونذكر هنا ان حسين مروة، بعد ان يقتبس ما اورده ابن النديم عن الكندي، وكذلك ما اورده البيروني في مؤلفه (الآثار الباقية عن القرون الخالية) بشأن إيمان الصابئة الحرانيين بالتوحيد، يقول – اي مروة – «بهذا يصح الاحتمال نظرياً ان يكونوا من المصادر الخارجية التي يتأثر بها الجعد بن درهم. ولكن هذا الاحتمال لا يصح تاريخياً، لانه من المستبعد – بالاقل – ان يكون الجعد بن درهم قد اطلع على تفاصيل مذهب الصابئة الحرانيين في عصره المبكر، فقد قُتل الجعد في العقد الثالث من القرن الثاني الهجري (منتصف القرن الثامن الميلادي). وقد راينا من نص ابن النديم ان كتاب الحرانيين الذي يشتمل مقالاتهم في التوحيد إنما ظهر في عصر الكندي، ونحن نعرف أن الكندي عاش في ما بين القرن الثاني الهجري وما بعد منتصف القرن الثالث (اوائل القرن الثامن الميلادي حتى اواخره) (...). من هنا نرى أن اطلاع المفكرين العرب على الجوانب الأساسية من مذهب الصابئة جاء متأخراً عن ظهور مشكلة خلق القرآن اول الامر على يد الجعد بن درهم، ثم جهم بن صفوان» (حسين مروة، المصدر السابق، ص٦٨٤ – ٦٨٥). غير ان الثابت لدينا ان تدوين الكتب الأساسية للصابئة قد تم قبل الإسلام، وصراعاتهم العقائدية مع بعض الطوائف المسيحية قد سبقت الإسلام، ولذا، ليس من المستبعد ان يكون المعتزلة قد تعرفوا على افكارهم بصورة من الصور من بعد.

(١٤) حسين مروة، المصدر السابق، ج١، ص٦٥١/ ٦٥٢.

وجهة نحو الهيولى لمساعدة النفس على تحقيق رغبتها في التعلق بالمادة، ووجهة نحو الخلاص من هذا التعلق بالهيولى[١٥].

يستدل مما تحدث به الفيلسوف الكندي، وتلميذه أحمد بن الطيب، ومن مثال الفيلسوف أبي بكر الرازي، أن الصابئة الحرانيين لم يقصروا دورهم على نقل المؤلفات الفلسفية الإغريقية إلى العربية، وإنما تعدوه إلى التأثير بأفكارهم الخاصة على بعض المتكلمين والفلاسفة المسلمين. غير أن تأثيرهم الأبعد والأهم كان ظاهراً في مجال العلوم بشكل خاص. ففي الرياضيات والفلك والطب كانت لهم إسهامات كبيرة ومصنفات كثيرة، ولمع بينهم علماء بارزون كالبتّاني Al-Bategnus، وأبو جعفر الخازن. وقد نال عديد منهم حظوة خاصة في البلاطين العباسي والبويهي.

ولكن، هل تأثر المثقفون الصابئة من جانبهم بما أحاطهم عهد ذاك من تقدم فكري وحضاري عام شمل الخلافة العباسية كلها؟ لا نشك نحن بذلك. إن رجالاً بهذا القدر من الإدراك العلمي الواسع، وبمثل هذا النشاط الكبير في خدمة العلم كان لابد أن يتأملوا أفكارهم ومعتقداتهم في ضوء النتائج التي أسفر عنها التقدم الفكري آنذاك. إلا أننا للأسف لا نملك ما يوضح اتجاهات هذا التأثير. ويلوح لنا أن صراعاً حاداً كان يجري بين التيار المجدد والقشرة الصلبة من الدوكماتية التي كانت تُحكم الطبقة الكهنوتية تعزيزها باستمرار. ولدينا من مثال الصراع الذي خاضه الفيلسوف والطبيب ثابت بن قرّة ما يؤكد ذلك. فقد روت لنا مصادر تاريخية عديدة أن صراعاً قد جرى بينه وبين جماعته حول المعتقدات التي يؤمنون بها فرافعوه إلى رئيسهم، فأنكر هذا عليه مقالته ومنعه من دخول المعبد، فعدل ثابت عن آرائه. لكنه عاد إليها من بعد، واضطر أمام موقف الرفض الذي لقَيه من الآخرين إلى الخروج من حران والتوجه نحو بغداد[١٦]. ومع ذلك فإن

(١٥) المصدر السابق، ج٢، ص٥٥. وخلاصة تصورات الرازي اقتبسها مروة من كراوس الذي أخذها بدوره من كتاب فخر الدين الرازي وهو من خصوم الفيلسوف أبي بكر الرازي. والفخر الرازي ينسب هذه الأقوال إلى الصابئة الحرانيين إلا أن كراوس يرى أن الرازي قد زيّن فلسفته الخاصة بنسبتها إلى الحرانيين (راجع الهامش ٣١ في الصفحة ذاتها من المصدر المذكور). على أية حال، فإن هذه الأفكار ليست بعيدة عن غنوصية المندائيين، وإن ملاحظة كراوس ذات دلالة في نفوذ الحرانيين.

(١٦) انظر تعليق الشيخ أحمد فهمي محمد حول ثابت بن قرّة في كتاب الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الثالث، ص٢٣. وقد أخذ الشيخ أحمد فهمي محمد معلوماته عن ابن النديم، ص٣٨٠، وتتمة صوان الحكمة، ص٦، ومقايسات، ص٢٦٥، وابن خلكان، الجزء الأول، ص١٢٤.

ثابت لم يتخلّ عن دينه وسعى لمصلحة جماعته لدى الخلفاء العباسيين بعد أن علت منزلته لدى البلاط العباسي «حتى ثبتت أحوالهم وعلت مراتبهم وبرعوا» كما يقول ابن النديم(١٧). بيد أن هناك أمثلة عديدة تشير إلى أن بعضهم قد غير دينه لكنه عاد وعدل عن ذلك ورجع إلى صفوف الصابئة، وأن بعضهم تحمّل كثيراً من العناء دفاعاً عن معتقداته، ولدينا في هذا مثال كاتبهم الشهير أبو اسحق ابراهيم بن هلال الصابي الذي خدم في بلاط معز الدولة البويهي. فقد حاول عادل الدولة البويهي أن يرغمه على اعتناق الإسلام، لكنه رفض. وقد جرّ عليه المتاعب رفضه هذا وممالأته جانب عز الدولة في الخلاف الذي جرى بينه وبين عادل الدولة، إذ رمى به الأخير في الحبس حين تولّى الحكم، وعامله، وهو في السجن معاملة فظة، ولم يُفرج عنه إلا بعد وفاة عادل الدولة. ولكن مقابل هذه الأمثلة لدينا أمثلة كثيرين قد اعتنقوا الإسلام أو المسيحية.

إن الأمثلة التي أوردناها هنا إذا كانت تؤكد تفاعلهم مع التغيرات الفكرية أيام الخلافة العباسية، وخروجهم عن الإنطواء الذي لفّهم لوقت طويل في جانب، فإنها تؤكد في المقابل روح المحافظة القوية التي كانت تسود عند أوساط واسعة منهم، لاسيما لدى الفئات الكهنوتية. وقد ظل هذا الصراع قائماً لقرون عديدة تالية، حتى حسم الأمر عامل التخلف العام الذي انحدرت إليه البلاد، وجاء غزو المغول ليزيد فيه كثيراً. فمع تدهور الخلافة العباسية تشتت الصابئة الحرانيون الذين التجأ أغلبهم من قبل إلى بغداد، وقد آثر بعضهم العودة إلى ديار مضر، ديارهم السابقة في أعالي الفرات وما بين النهرين، كما يروي محمد غرس النعمة بن هلال بن المحاسن الصابي(١٨). بينما انصرف آخرون إلى ممارسة الزراعة شرقي بغداد، وضمنوا لنفسهم السلامة من بعد باعتناق الإسلام(١٩). فيما انحدر آخرون باتجاه الجنوب ليلتحقوا بأخوتهم الذين يقطنون بطائح ميسان ويحتموا بالعزلة هناك.

نحن نعتقد أن الذي صان المجموعة وأبقاها طائفة متماسكة، وإن أصبحت جماعة صغيرة، رغم كل ما واجهته في القرون التالية، لاسيما في العهد العثماني، من اضطهاد يصل حد الفظاظة أحياناً، ليس المزايا الروحية

---

(١٧) ابن النديم، المصدر السابق، ص٣٨٠.

(١٨) محمد غرس النعمة أبو الحسن بن هلال الصابئي (المتوفى سنة ٤٨٠هـ)، هفوات نادرة، تحقيق د. مصطفى جواد وسالم الالوسي، وزارة الثقافة، بغداد، ١٩٧٠، ص٩.

(١٩) لايزال أحفاد هؤلاء يواصلون الزراعة في منطقة ديالى ويعرفون باسم الزهيرات.

ss

لمعتقداتهم الدينية، إذ أن هذه فقدت بريقها منذ زمن بعيد، وإنما الروح الدوكماتية التي فرضت نفسها على هذه المعتقدات، وتحولت صرامتها مصدة اجتماعية حقيقية تحول دون تبعثر الجماعة، كذلك ساعدتها العزلة الشديدة التي التجأت إليها في منطقة جغرافية مواتية تماماً لهذا الانعزال حتى الثلث الأول من القرن العشرين. ولعل ما يجري لهذه الطائفة اليوم يماثل إلى حد ما ما مرّ بها في العهد العباسي، مع فارق أساسي: فإنها إذا كانت قد وجدت في الماضي في العزلة الصارمة ملاذاً لها تجاه الضغط الحضاري، فإنها اليوم تواجه ضغطاً حضارياً أشد ولكن دونما فرصة أمامها للانعزال، كما فعلت في السابق، بل العكس أنها تشتت في معاقل الحضارة المعاكسة.

إن المندائية قد دخلت اليوم أزمة حقيقية يلمسها مثقفوهم. وسواء شاء المندائيون أن يواجهوا هذه الحقيقة، أو يتغافلوا عنها، ساعين في ذات الوقت إلى دفعها والتخفيف من خطورتها من خلال «تزيينات» و«تحسينات» خاصة يدخلونها على معتقداتهم وطقوسهم الدينية، أو بعبارة أدق «عصرنتها» لتستجيب إلى مزاج العصر، فإنهم سيواجهون التساؤل التالي:

إذا كانت هناك أمام طائفة المندائيين حاجة موضوعية للتماسك والاحتفاظ بتكوينتهم الخاصة التي حافظوا عليها طوال ألفي عام فعلى أساس أي وعي يمكن أن ينهض هذا الوجود؟ أهو ذات الوعي الديني بكل ما انطوى عليه هذا الوعي من قيم وأخلاق وميثولوجيا وطقوس خاصة، التي هي ذاتها قد غدت في أساس الأزمة ولا تحظى بالقبول كما كانت هي الحال من قبل؟ وهل يمكن العثور على نوع من الأساس الصلب في ثقافتهم الدينية القديمة يمكن أن ينهض عليه وعي اجتماعي وبناء روحي يستجيب لتطلعات شباب القرن الحادي والعشرين بكل ما يواجهه من تحديات فكرية وروحية في كل الميادين؟.

المصادر

مصادر باللغة العربية

— البغدادي، ابن عبد الحق، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، دار المعرفة، بيروت، ١٩٥٥.

— ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨.

— البيروني، الخوارزمي أبو الريحان محمد بن أحمد، الآثار الباقية عن القرون الخالية، مكتبة المثنى، بغداد.

— البيروني، الخوارزمي أبو الريحان محمد بن أحمد، القانون المسعودي، حيدر آباد، ١٩٥٤.

— حسين مروّة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥.

— الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، صححه وعلق عليه الشيخ أحمد فهمي محمد، دار السرور، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٤٩.

— طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٦.

— غرس النعمة، أبو الحسن محمد بن هلال الصابي، هفوات نادرة، تحقيق مصطفى جواد وسالم الالوسي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٧٠.

— القفطي، أبو الحسن جمال الدين الحسن بن علي بن القاضي الأشرف يوسف القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر.

— هادي العلوي، من تاريخ العلاقة بين الحضارتين الصينية والإسلامية، مجلة (المدى)، دمشق، العدد الاول، ١٩٩٣.

— دراور، الصابئة المندائيون، ترجمة نعيم بدوي وغضبان رومي، مكتبة الأندلس، بغداد، ١٩٦٩.

— ناجيّة مرّاني، مفاهيم صابئية مندائية، مطبعة التايمس، بغداد، ١٩٨١.

— الشيخ رافد الشيخ عبد الله، الصلاة المندائية وبعض الطقوس الدينية (نصوص مندائية مترجمة إلى العربية)، مطبعة التايمس، بغداد، ١٩٨٨.

— الشيخ رافد الشيخ عبد الله، التعميد المندائي (نصوص مندائية مترجمة إلى

العربية)، مطبعة التايمس، بغداد، ١٩٩٠.
ـــ هوك، ص. هـــ، ديانة بابل وآشور، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٨٧.

مصادر مصنفة حسب الموضوعات والتسلسل الأبجدي

آ- أدب مندائي

- The Canonical Prayerbook of the Mandaeans, translated with notes by E. S. Drower, Leiden, Brill, 1959.
- The Cononation of the Great Sislam, translated with notes by E. S. Drower, Leiden, Brill, 1962.
- Foerster Werner, A Selection of Gnostic Texts, translated to Englis and edited by R. Mcl. Wilson, Oxford, Clarendon Press, 1974,
والمصدر يضم نصوصاً مطولة من «الكنزا» و«دراشه دْ يهيا» و«القلستا».
- The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa, translated with notes by E. S. Drower, Citta del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1953.
- A Pair of Nasoraean Commentaries (The Great 'First World' and the Lesser 'First World') translated with notes by E. S. Drower, Leiden, Brill, 1963.

ب- دراسات في المندائية

- Brandt W., Mandaeans, The Jewish Encyclopedia, (Funk and Wagnalls Co. New York) 1901 - 1906.
- Brandt W., Die Mandaische Relition, Leipzig, 1889.
- Buckley, Jorunn Jacobsen, The Colophons in the Canonical Prayerbook of the Mandaeans, Journal of Near Eastern Studies, January 1990, Vol.51, No.1.
- Buckley, Jorunn Jacobsen, Mand D-Hia, Encyclopedia of Religion, Macmillan and Free Press, New York.
- Buckley, Jorunn Jacobsen, Mandaean Religion, En-

cyclopedia of Religion, Macmillan and Free Press, New York, 1987.
- Coxon P. W., Script Analysis and Mandaean Origins, Journal of Semitic Studies, Vol. XV, Jan. to Dec. 1970.
Drower, E. S., Mandaeans in Iraq and Iran, E. J. Brill, Leiden, 1962.
- Drower, E. S., The Secret Adam, Oxford, Clarendon Press, 1960.
- Gordon, Cyrus H., (review of: Macuch R., Handbook of Classical and Modern Mandaic), Near East Studies, 1967, Vol.26.
- Macuch R., The Origins of the Mandaeans and their Script, Journal of Semitic Studies, Vo,.16, No.2, Autumn 1971.
- Margoliouth D. S., Harranians, Encyclopedia of Religion and Ethics edited by James Hastings, 1910.
- Mead, G. R. S., The Gnostic John the Baptizer, London, John M. Watkins, 1924.
- Naveh, Joseph, The Origin of the Mandaic Script, Bulletin of American School of Oriental Recearch, No.198, April 1970.
- Pallis, Svend Aage, Essay on Mandaean Bibliography 1560 - 1930, Amesterdam, Philo Press, 1974.
- Pallis, Svend Aage, Mandaean Studies, Amesterdam, Philo Press, 1926.
- Pedersen, Johs, The Sabians, عـــجب نامـــه, A Volume of Oriental Studies, 1982, Philo Press, Amesterdam.
- Rudolph, Kurt, Mandaeism, Leiden, Brill, 1978.
- Rudolph, Kurt, Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion, Le Origini dello Gnosticismo, Studies in the History of Religion, Leiden, Brill, 1967.

- Segelberg Eric, Masbuta, Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism, Upsalla, 1958.
- Windengren Geo, Mesopotamian Elements in Manichaeism, Upsalla, 1946.
- Yamauchi Edwin M., Gnostic Ethics and Mandaean Origin, Cambridge, Harvard Press, 1970.
- Yamauchi Edwin M., A Mandaic Majic Bowl Fron the Yale Babylonian Collection, Berytus, Vol.XVII, 1967 - 68, Copenhogen.
- Yamauchi, Edwin M., The Present Status of Mandaean Studies, Journal of Near Eastern Studies, 25, 1966.

ج- دراسات في الغنوصية

- Bevan A. A., Manichaeism, Encyclopedia of Religion, Macmillan, New York, 1987.
- Burkitt, F. C., Church and Gnostis, Cambridge, University Press, 1932.
- Crooke, W., Gnosticism, Encyclopedia of Religion and Ethics, edited by J. Hastings, 1910.
- Doresse Jean, The Secret Books of Egyptian Gnostics, New york, The Viking Press, 1970.
- Grant, Robert M., Gnosticism, A Source Book of Heretical Writing from the Early Christian Period, Harper and Bros., New York, 1961.
- Filoramo Giovanni, A History of Gnosticism, Basil Blackwell, Oxford, 1970.
- Guthrie W. K. C., Phythagoreanism, Encyclopedia of Religion, 1987.
- Groningen, G. Van, First Century Gnosticism, Its Origin and Motifs, Leiden, Brill, 1967.
- Haardt Robert, Gnosis, Character and Testimony, Leiden, Brill, 1971.

- Jonas Hans, The Gnostic Religion, Boston, Beacon Press, 1970.
- Mead G. R. S., Fragments of a Faith Forgotten, The Hyde, New York, 1960.
- Ort L. J. R., Mani, Leiden, Brill, 1967.
- Petrement Simone, A Separate God, The Christian Origins of Gnosticism, Harper Sanfrancisco, 1990.
- Prceedings of the International Colloquim on Gnosticism, Stockholm, August 20 - 25, 1973, Brill, Leiden.
- Rudolph Kurt, Gnosis, The Nature and History of Gnosticism, Harper and Row Publishers, New York, 1983.
- Soderbergh, Torgny Save, Studies in the Coptic Manichaean Psalmbook, Cambridge, W. Heffer & Sons, 1949.
- Wilson R. Mcl., The Gnostic Problem, London, A. R. Mowbray, 1958.
- Wilson, R. Mcl., Gnosis and the New Testament, Oxford, Basil Blackwell, 1968.
- Yamauchi Edwin M., Pre-Christian Gnosticism, Tyndale Press, London, 1973.

د- مخطوطات وطوائف البحر الميت وما يتعلق بها

- Arendzen J. P., Nasoraeans, Encyclopedia of Religion and Ethics, 1910.
- Badia Leonard F., The Qumran Baptism and the Baptist's Baptism, University Press of America, 1980.
- Beasley Murray, Baptism in the New Testament, Mechigan, W. B. Erdman's Publishing Co., 1974.
- Beveridg, Ebionism, Encyclopedia of Religion and Ethics.
- Brandt W., Elkesaites, Encyclopedia of Religion and Ethics.
- Brandt W., Masbothaeans, Encyclopedia of Religion and

Ethics.
- Burrows Millar, The Dead Sea Scrolls, Micchigan, Baker Book House, 1978.
- Charlesworth James H., Qumran, John and the Odes of Solomon, Geoffrey Chapman, London, 1972.
- Cross Frank Moore, The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies, Michigan, Baker Book House, 1980.
- Driver G. R., The Judaen Scrolls, Oxford, Basil Blackwell, 1965.
- Dupont-Sommer A., The Dead Sea Scrolls, A Preliminary Survey, Oxford, Basil Blackwell, 1953.
- Dupont-Sommer A., The Jewish Sect of Qumran and the Essenes, London, Vallentine, Mitchell and Co., 1954.
- Eisler R., Hbrew Scrolls: Further Evidence for their Pre-Christean Date, London, "The Times" 8 Sep. 1949.
- Erder Yaram, The Origin of the Name Idris in the Qur'an, Near East Studies, Oct. 1990, Vol.49, No.4.
- Fujita Neil S., A Crack in the Jar, Paulist Press, New York.
- Graham E. P., Essens, Catholic Encyclopedia.
- La Sor William Sanford, The Dead Sea Scrolls and the Christean Faith, Chicago, Moody Press.
- Meslin Michel, Baptism, Encyclopedia of Religion and Ethics, 1910.
- Moffat James, Essens, Encyclopedia of Religion and Ethics, 1910.
- Nemoy Leon, Karaites, Encyclopedia of Religion.
- Posnanski Samuel, Karaites, Encyclopedia of Religion and Ethics, 1910.
- Quispel Gilles, Qumran, John and Jewish Christeanity, John and Qumran, edited by James Charlesworth, Geof-

frey Chapman, London, 1972.
- Rowley H. H., The Baptism of John and the Qumran Sect, New Testament Essays edited by A. J. B. Higgins, Manchester University Press.
- Rowley Harold H., The Covenanters of Damascus and the Dead Sea Scrolls, (A Lecture Delivered in the John Ryland's Library, Feb. 13 1952).
- Uhlhorn G., Essens, Encyclopedia of Religious Knowlege, edited by S. M. Jackson.
- Wilson Edmund, The Scrolls From the Dead Sea, New York, Oxford University Press, 1955.
- Wood Bryant G., To Dip or Sprinkle? The Qumran Cisterns in Perspective, Bulletin of the American Schools of Oriental Research, No.226, 1984.
- Yadin Yigael, The Message of the Scrolls, New York, Simon and Schuster, 1957.
- Zertal Adam, The Wedge-Shaped Decorated Bowels and the Origin of Samiritans, Bulletin of the American Schools of Oriental Research, No.276, 1989.

هـ- دراسات في المسيحية

- Booth Edwin Prince, New Testament Studies, New York, Abingdon Cokesbury Press.
- Bruce F. F., New Testament History, Oliparts, New York.
- Bultman Fredric, Existence and Faith, Collins, London, 1964.
- Bultman Fredric, The Gospel of John, Basil Black Well, Oxford, 1971.
- Bultman Fredrik, The Johannine Epistles, Fortress Press, Philadephia.
- Burnner Emil, The Medaitor, Lutterworth Press, Lon-

ss

don, 1963.
- Edersheim Alfred, The Life and Times of Jesus the Messiah, Partone, Fredman Publishing Co. Mechigan, 1972.
- Eisler Robert, The Messiah Jesus and John the Baptist, Melhuen and Co., London, 1931.
- Engels Frederic, On the History of Early Christianity, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1955.
- Fisher George Park, History of the Christian Church, Charles Seribner's, New York, 1922.
- Godet Frederic L. Studies in the New Testament, Kregel Publications, Mechigan, 1984.
- Goodspeed Edgar J., A History of Early Christian Literature, The University of Chicago Press, 1942.
- Macler Frederic, Syrians, Encyclopedia of Religion and Ethics, 1910.
- Neill Stephen, The Interpretation of the New Testament 1861 - 1986, Oxford, Oxford Yniversity Press, 1988.
- Wink Walter, John the Baptist in the Gospel Tradition, Cambridge, the University Press, 1968.

و- دراسات في التاريخ

- Bellinger A. R., Hyspaosines of Charax, Yale Classical Studies, 1942.
- Chiera, Edward, They Wrote On Clay, University of Chicago Press, Chicago, 1938.
- Durant Will, The Age of Faith, Simon and Schuster, New York, 1954.
- Gene J. Lund, HISTORY OF Theology, Concordia Publishing House, London, 1966.
- Hooke Samuel Henry, Babylion and Assyrion Religion, Hatchinson, London, 1953.
Layard Austen Henry, Nineveh and Its Remains, John

ss

Murray, London, 1849.
- Lewy, Julins, The Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon at the Time of Nabonidus, Hebrew Union College Annual, Vol.XIX, 1945 - 1946, Ktav Publishing House, New York, 1968.
- Mackenzie Donald A., Myths of Babylonia and Assyria, London, The Gresham Publishing House.
- Montgomery James A. (editor), Religions of the Past and Present, J. B. Lippincott Co., London, 1918.
- Morony Michael G., Iraq after the Muslim Conquest, Princeton University Press, New Jersy.
- Murray Margret A., The Splendour that Was Egypt, Sidgwick and Jackson, London, 1972.
- Naveh Joseph, Early History of the Alphabet, Leiden, E. J. Brill, 1982.
- Nodelman, Sheldon Arthur, A Preliminary History of Characene, Berytus, Vo,.XIII, 1959 - 60, Ejnar Munksgaard, Copenhagen.
- Pritchard James B., Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton University Press, New Jersy, 1969.
- Rawlinson George, The Five Great Monarchies of the Ancient World, John Murray, London, 1862.
- Rogers, Robert William, A History of Ancient Persia, Charles Scribner's Sons, New York, 1929.
- Saggs, H. W. F., Civilization Before Greece and Rome, Yale University Press, New Haven and London, 1989.
- Schurer Emil, A History of the Jewish People, T. and T. Clarck, Edinburgh, 1898.
- Smith George, The Chaladean Accounts of Genesis, Scribner Armstrong and Co., New York, 1876.
- Spence Lewis, Myth and Legends of Babylonia and As-

syria, George and Harp, London, 1916.
- Swain Joseph Ward and Armstrong William H., The Peoples of Ancient World, Harper and Bros. New York, 1959.
- Teixidor Javier, The Kingdom of Adoabene and Hatra, Berytus, 1967, Vo.27.
- Toynbee Arnold J., A Study of History, Oxford University Press, London, Vol.XII, 1961.
- Wells H. G., The Outline of History, Garden City Books, New York, 1949.

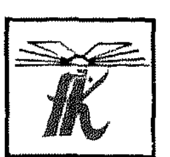
ss

المحتويات

ss



إن المسألة المندائية لم تحظ باهتمام مراكز البحث العربية والإسلامية رغم أهميتها في فهم تطور الفكر في المنطقة العربية في حقبة معينة من الزمن ، قبل وبعد ظهور الإسلام . وما صدر من دراسات عنها في العربية لا يعدو أن يكون معالجات عامة لا تقدّم إجابات جدية للكثرة الكاثرة من الأسئلة المحيّرة التي تثيرها هذه المسألة المعقدة ، ونعني بها البحث في أصولهم وأصول معتقداتهم وأفكارهم عامة . لقد كان يمكن أن ينهض بهذه المهمة مثقفو الطائفة ذاتها ، غير أن هؤلاء المثقفين ، شأن غيرهم من أبناء الطائفة ، لم يعودوا يفقهون جوهر معتقداتهم ويجهلون اللغة التي دوّن بها أدبهم الديني . إن البحث في المسألة المندائية لا يمكن أن تنهض به الطائفة دون دعم علمي عالٍ ومنظم من مراكز البحث الجامعية ، والأهم منه توفير الجو الأكاديمي الحر الذي يسمح بالمعالجة دون خوف الحساسيات الدينية وهي كثيرة .



دار المدى للثقافة والنشر